من تراث المعتزلة

عيون المسائل في الأصول

تأليف

القاضي أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة الحاكم الجشمي

المتوفى سنة ٤٩٤ هجرية

تحقيق ودراسة

د. رمضان يلدرم





عُيُونُ المَسَائِلِ
فِي الأُصُولِ



موبايل: ٠١١٢٤٠٧٧١٧٤

Email: darelehsan@gmail.com

الكتاب: عيون المسائل في الأصول

تأليف: القاضي أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة الحاكم الجشمي

تحقيق ودراسة: د. رمضان يلدرم

الناشر: دار الإحسان

سنة الطباعة: ٢٠١٨

بلد الطباعة: القاهرة، مصر

الطبعة: الأولىٰ

رقم الإيداع: ١٠٨٦٨/ ٢٠١٨

الترقيم الدولي: 978-977-6552-61-6

This work was supported by Scientific Research Project Coordination of:
Istanbul University



تأليف

القاضي أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة الحاكم الجشمي

المتوفى سنة ٤٩٤ هجرية

تحقيق ودراسة

د. رمضان يلدرم

دار الإحسان
للنشر والتوزيع

مقدمة الناشر

الحمد لله وسلام علىٰ عباده الذين اصطفىٰ

لم يعرض أهل السنة عن بيان آراء الفرق المخالفة، فقد فَصَّلها الإمام الأشعري في «مقالات الإسلاميين»، وأبو منصور البغدادي في «الفرق بين الفرق»، والشهرستاني في «الملل والنحل». ولا شك أن لمعرفة أقوال المعتزلة من كتبهم وجاهتها؛ ومن هنا يأتي نشرنا لهذا السفر الفريد الذي ظل حبيس المكتبات دهرًا طويلًا.

يمثل الكتاب مرآةً للسجالات والمناقشات والمجالس الكلامية، مع أهل الملل والنحل علىٰ اختلاف أطيافهم وطوائفهم، ومع الفرق الإسلامية الكلامية. وقد احتوىٰ الكتاب من كل هذه المسائل علىٰ نُبَذٍ نادرة وافية، بعضها علىٰ سبيل الاختصار والإيجاز وبعضها علىٰ سبيل التطويل والإيضاح.

ولا يكتفي المؤلف بذكر آراء المعتزلة، بل يعرض كذلك لأقوال الفرق الأخرىٰ الإسلامية وغير الإسلامية، كأهل السنة الأشاعرة والشيعة وأهل الظاهر والحديث أو السمنية والطبائعية والمنجمين وهكذا.

وصاحب الكتاب هو القاضي أبو سعد المحسن بن محمد بن كرّامة الحاكم الجشمي، ولد بقرية «جُشَم» إحدىٰ أعمال «بَيْهَق» سنة ٣١٤ هجرية، وتوفي غِيلةً بمكة سنة ٤٩٤ هـ ، يعد من أبرز علماء الكلام المعتزلة، وكيف لا وهو من أنجب تلاميذ القاضي عبد الجبار الأسدآبادي إمام المعتزلة في عصره.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلاة والسلام علىٰ أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فهذه درة من درر التراث نخرجها للباحثين، ظلت حبيسة المكتبات دهرا طويلا، درةٌ في فنٍّ جليل دقيق، وقد قالوا شرف العلم من شرف المعلوم، وموضوع العلم البحث في الألوهية والربوبية وفي الرسالات والمعجزات، ونحوها مما يندرج تحت علم الكلام، ولا يوجد مرتبة أعلىٰ من مثله، فهو من أشرف العلوم وأدقها.

والأثر الذي بين أيدينا ينتمي لفرقة المعتزلة التي أخذت بزمام التصرف في الدولة الإسلامية ما يربو علىٰ النصف قرن، وازدهر بفضلها السجالات والمناقشات والمجالس الكلامية، سواء أكان سجالا خارجيا مع أهل الملل والنحل علىٰ اختلاف أطيافهم وطوائفهم، أو كان سجالا داخليًّا مع الفرق الإسلامية الكلامية، وقد احتوىٰ الأثر من كل هذه المسائل نتفًا غالية ونبذًا نادرة وافية، علىٰ طريقة أهل الاعتزال، بعضها علىٰ سبيل الاختصار والإيجاز وبعضها علىٰ سبيل التطويل والشرح، وكلها علىٰ مذهب أصحاب العدل والتوحيد، ليس علىٰ سبيل التقرير والسرد، وإنما اعتنىٰ صاحب الأثر عليه الرحمة بإيراد الأقوال والآراء لأهل الاعتزال أولا؛ فقد اعتنىٰ بذلك اعتناء فائقًا، بحيث يذكر في كل مسألة ما قاله أصحاب العدل والتوحيد فيها، وكيف اختلفت مدارسهم وتفرقت آراؤهم في المسألة الواحدة، حتىٰ ذهب بأحدهم في المسألة الواحدة ليخرج بها عن

دائرة أصحاب العدل، مما ستراه في هذا الأثر القيم، كما ذكر آراء الفرق الأخرىٰ الإسلامية وغير الإسلامية، من أشاعرة وشيعة وأهل الظاهر والحديث أو السمنية والطبائعية والمنجمين وهكذا.

أما صاحب الأثر فهو أحد أساطين الكلام في القرن الخامس الهجري؛ وتلميذ أحد أساطين الكلام أيضًا، فهو تلميذ قاضي القضاة القاضي عبد الجبار إمام أصحاب العدل والتوحيد، ومؤلف الأثر الذي بين أيدينا هو القاضي الحاكم أبو سعد المحسن بن محمد بن كرّامة الحاكم الجشمي المولود بقرية «جُشَم» إحدىٰ أعمال بلدة بيهق سنة ٤١٣ هجرية والمتوفىٰ غيلة في مكة البلد الأمين سنة ٤٩٤ هجرية، وسنذكر حياته بالتفصيل في ثنايا التقديم للمخطوط.

وقد ذكرنا في المدخل الذي جعلناه تمهيدًا للكتاب الأصل شيئا من السمات العامة للعصر الذي كان يعيش فيه الحاكم الجشمي، وحياة الجشمي نفسه وطلبه العلم ونحوه، كما ذكرنا مؤلفاته بشيء من التفصيل الموجز، ثم وصف المخطوط وما عملنا فيه.

ومما هو معلوم وسيذكر في المقدمة أن للكتاب نسخة خطية واحدة ولم نعثر علىٰ شقيقة لها حتىٰ الآن؛ لذا كان تصحيحه ليس سهلا، وقد آثرنا نشره لأهميته بين تراث المعتزلة وأهمية مؤلفه كما سيشار في المدخل، ونحن علىٰ أملٍ أن تظهر له نسخة ثانية فنعيد النظر فيه وفي تصحيحه.

ولا أنسىٰ في ختام هذه المقدمة تقديم الشكر للدكتور عبد السلام الوجيه الذي استطاع أن يوفِّر لنا هذه النُّسخة من المخطوط من دولة اليمن، مما أفاد المكتبة الإسلامية والكلامية إفادةً عظيمة، وكان ذلك بواسطة صديقي الدكتور

حسين خانصو الذي أشكرُه أيضًا، كما أقدِّم الشكر لأخي وتلميذي رامي إبراهيم البنا الذي ساعدني في إخراج النص وتقويمه وفي ترجمة وصياغة المدخل الذي بين أيديكم من كتابي الأصل الذي هو باللغة التركية.

دكتور رمضان يلدرم

أستاذ علم الكلام في جامعة استانبول

استانبول ٢٠١٨م

مدخل

يعتبر العصران الثاني والثالث أوج ازدهار علم الكلام لدىٰ المعتزلة، بعد هذين العصرين أفل نجم المعتزلة وأفل مع ذلك كل ما يمتُّ إليها بصلة من علماء وكتب وآراء وغير ذلك، فصار من العسير تكوين نظرة موضوعية عن المعتزلة بعيدة عن التعصب والتحامل أو المجاملة والتحيز التام، قلت مصادر المعتزلة وأصبحت مصادر كثير من الباحثين في تكوين صورة عن المعتزلة هي كتب المخالفين لا سيما الأشاعرة الذين تلوهم في الأخذ بزمام السلطة ابتداء من القرن الرابع الهجري.

ساهم في تكوين فكر المعتزلة وإثرائه طائفة كبيرة من المتكلمين؛ ممن عاشوا في القرن الثالث الهجري يأتي علىٰ رأسهم أبو الحسين الخياط (٩١٠م-٢٩٨هـ) صاحب كتاب «الانتصار في الرد علىٰ ابن الراوندي الملحد» الذي نشر في القاهرة سنة ١٩٢٥م، وقد بدأت في هذه الفترة في مصر خصوصا الاهتمام ببعث كتب المعتزلة من خزانات المخطوطات إلىٰ عالم النشر، والاهتمام بتراث المعتزلة بالبحث والتحليل، ففي عام ١٩٥٠م اكتشفت البعثة العلمية المصرية كتاب المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار (١٠٢٥م-٤١٥هـ) وكان هذا الأثر المهم في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء في اليمن، وفي هذه الآونة توالت الدراسات الموضوعية والجادة عن المعتزلة بفضل هذه الكتب التي خرجت للباحثين لأول مرة.

أما الحاكم الجشمي فيعتبر من أواخر متكلمي المعتزلة الذي ساهموا في تلخيص الفكر وتنقيحه ونقله لآراء رجالات المعتزلة، لاسيما في الفترة التي عاشها

وما قبلها، فقد اهتم اهتماما بالغا بنقل آراء أصحابه ممن خالفهم أو وافقهم، واهتم بمناظرتهم ويرد ما يراه غير موافق للمذهب، ونصر المذهب بكل ما أوتي من أدلة وبراهين، وقد وجدت في المكتبات عدة مخطوطات للقاضي الجشمي في علم الكلام، ومعظمها لا يزال حبيس المكتبات لم ينشر بعد.

يعتبر الحاكم الجشمي أحد أهم متكلمي مدرسة الجبائي بعد القاضي عبد الجبار، وفي نفس الوقت يعد حلقة وصل بين القاضي عبد الجبار وبين الزمخشري المفسر المشهور (١١٤٣م-٥٣٨هـ)، ولم يكن الحاكم الجشمي متكلما وحسب بل ترك لنا آثارًا عدة في التفسير والفقه والحديث والكلام والتاريخ، فهو أحد العلماء الموسوعين الذين اشتهروا في هذه الفترة، ممن يمثلون وحدهم دائرة معارف في كثير من الفنون الإسلامية، وهو أيضًا أحد الأدلة المهمة لنا في معرفة العلماء السابقين عليه من المعتزلة وغيرهم كذلك في معرفة من أثر فيهم ممن لحقوه.



مكانة الحاكم الجشمي وأهميته بين رجالات المعتزلة

تعتبر فرقة المعتزلة في تاريخ الفكر الإسلامي من أهم الفرق الإسلامية، فقد ازدهرت بمجيئها المناظرات والمناقشات من قبل علماء المعتزلة، حتىٰ اعتبرت المناظرة أحد الركائز التي يرتكز عليها الفكر الاعتزالي، فبرعوا في إفحام الخصم ورد الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان حتىٰ اختصوا باسم «أصحاب الكلام وأصحاب الجدل».

بعد أفول نجم المعتزلة سطع نجم أهل السنة، وأهل السنة رغم أن لها اعتقادها وفكرها الكلامي المستقل والخاص؛ إلا أنها قد تأثرت تأثرًا بالغًا بمبادئ فكر المعتزلة، وبمرور الوقت انخفضت الحدة الشديدة والنقد اللاذع الذي كان معهودًا من أهل السنة لفكر المعتزلة ورجالاتها، بل يكاد يكون قد اختفت هذه النبرة وتركت من ورائها اعترافًا بالفائدة الكبيرة والمهمة التي أفادها الفكر المعتزلي لتاريخ الفكر الإسلامي.

إن أهم مدرسة كلامية في الفكر الإسلامي هي المعتزلة، وقد بدأت في البصرة في العصر الثاني الهجري، ومن المعروف أن البصرة في هذا الوقت كانت حاضنة للعلم والثقافة، كما عاشت في البصرة آنذاك أديان وثقافات وتيارات مختلفة جنبا إلىٰ جنب بسلام، ويمكن القول إن في هذه البيئة الحرة كانت أول شرارة للفكر الإسلامي نشأت متأثرة بهذه العوامل فرقة المعتزلة[1].

كان ثمة مدرستان في العصر العباسي كلتاهما تنتمي إلىٰ المعتزلة، وقد

---

(١) زهدي جار الله، «المعتزلة»، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤م.

اختلفتا فيما بينهما في الأصول الخمسة التي ينبني عليها فكر المعتزلة، وقد أحصىٰ أبو الرشيد النيسابوري (٤١٥هـ/ ١٠٢٤م) المسائل التي اختلف فيها البغداديون مع البصريين فبلغ بها ١٥٥ مسألة، وقد قارن بين بي القاسم البلخي (٣١٩هـ/ ١٠٢٤م) ممثلًا للمدرسة البغدادية وأبي هاشم الجبائي (٣٢١هـ/ ٩٣١م) ممثلًا للمدرسة البص يرية، ويعتبر واصل بن عطاء (١٣١هـ/ ٧٤٨م) مؤسسا للمعتزلة بشكل عام ومؤسسًا للمدرسة البصرية، والمسائل المشتركة بين هذه المدارس هي التوحيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ظهر في هذا العصر أيضًا واحد من أهم متكلمي المعتزلة وهو عمرو بن عبيد (١٤٤هـ/ ٧٦١م) وقد أضاف إلىٰ المبادئ السابقة مبدأ العدالة أو العدل والوعد والوعيد، وكانت البصرة التي نشأ فيها عمرو بن عبيد حاضرة تعيش فيها تيارات وأفكار ومذاهب مختلفة وخلال هذه التيارات والمذاهب كانت هناك أسئلة كثيرة مما كانت تشغل هذا العصر، وكان عمرو وسط كل هذا يحاول حل هذه المسائل والمشكلات باستخدام أفكار المعتزلة ومسائلهم الكلامية.

يعتبر أبو الهذيل العلاف (٢٢٦هـ/ ٨٤١م) تلميذ واصل بن عطاء صاحب أول نظرية في الفكر المعتزلي، وقد ناظر أبو الهذيل العديد من أصحاب الديانات الأخرىٰ ودخل معهم في سجالات، كما كانت حركة الترجمة في عصره قد بلغت ذروتها، وقد أفاد منها أيضًا.

جاء بعد أبي الهذيل تلميذه إبراهيم بن سيار النظام (٢٢١هـ/ ٨٣٥م) والذي أفاد مدرسة البصرة إفادات مهمة، أضف إلىٰ ذلك أنه قد نشأ بعد النظام بفضله أهم أدباء العرب وهو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٢٢٥هـ/ ٨٦٨م)، وقد جاء بعده أيضًا أبو علي الجبائي (٣٠٣هـ/ ٩١٦م) وابنه أبو هاشم الجبائي (٣٢١هـ/ ٩٣٣م)؛

وكل هؤلاء ساهموا بشكل كبير في تشكيل فكر المعتزلة.

كما يعد أهم ما بقي من آثار المعتزلة إلىٰ يومنا هذا هي آثار القاضي عبد الجبار، والتي نشرتها البعثة المصرية التي أرسلتها وزارة المعارف المصرية في عهد الدكتور طه حسين إلىٰ بلاد اليمن السعيد، كما أرسل يحيىٰ خليل النعمي رئيس هيئة المخطوطات اليمنية إلىٰ مصر ما يقرب من ٣٠٠ ميكروفيلم لمخطوطات في المعتزلة وفي علوم إسلامية أخرىٰ من مكتبات اليمن الخاصة والرسمية. وخرجت من هذه المجموعة عدة نفائس من كتب المعتزلة نشرت فيما بعد منها كتاب المغني والمجموع في المحيط للقاضي عبد الجبار، ومنها كتاب شرح عيون المسائل للحكيم الجشمي، كما نشر أيضًا كتاب أبي الحسين البصري المعتمد في أصول الفقه، وكل هذه المصادر وغيرها من هذه المجموعة اعتمد عليها الباحثون في دراساتهم للمعتزلة وأخذت من أبحاثهم حظًّا كبيرًا[1].

ومن هنا تعرّفنا نحن أيضًا علىٰ إحدىٰ الشخصيات المهمة في تاريخ المعتزلة وهي شخصية الحاكم الجشمي، وهو أحد متكلّمي مدرسة البصرة المعتمدين وممن تربّىٰ ونشأ علىٰ كتب القاضي عبد الجبار وآرائه، كما حفظ لنا في مؤلفاته آراء كثيرٍ من متكلمي مدرسة المعتزلة المختلفة حتىٰ عصره، علي سبيل المثال؛ فقد نشر فؤاد سيد أحد أجزاء «شرح عيون المسائل» وهو ما يتعلق بطبقات المعتزلة، الطبقة الحادية عشر والثانية عشر تحت عنوان «فضل الاعتزال»، وقد استعمل هذا الفصل كمصدر أصيل لكل الباحثين بعده، ولذلك يعدّ عمل الحاكم الجشمي في إضافته طبقتين علىٰ الطبقات العشرة التي صنعها القاضي عبد الجبار

(1)Orhan Şener Koloğlu, Cübbaîler'in Kelam Sistemi, İSAM Yayınları, İstanbul-2011, s. 19.

صنيعًا مهمًّا أضاف رجالا من عصر القاضي إلىٰ عصره هو، وحفظ لنا أسماء من متكلمي المعتزلة لولا الحاكم الجشمي ما كنا لنصل إليها.

يذكر الحاكم الجشمي في تأليفه المسمىٰ «رسالة إبليس إلىٰ إخوانه المناحيس» آراء المعتزلة في المباحث الكلامية بأسلوب مختلف؛ حيث مثل للفرق المخالفة للمعتزلة بأنهم أعوان إبليس وإن آراءهم هذه المخالفة للمعتزلة إنما أخذوها عن إبليس؛ لذا فقد ذكر الجشمي آراءهم علىٰ لسانه إبليس؛ فهو الذي يحكي عنهم، والمخالفون الذين عناهم الجشمي هم الجبرية والمشبهة فهم أصدقاء إبليس المخدوعون، وقد جادلهم الجشمي بآراء المعتزلة حتىٰ أضعف أدلتهم وبيَّن أنها لا تقوم لها قائمة أمام أدلة المعتزلة الواضحة.

الوضع السياسي والفكري في عصر الحاكم الجشمي

إن مما تناقله كثير من الباحثين حينما يناقشون العوامل السياسية والفكرية وما شابهها من العوامل مقولة «الإنسان ابن بيئته»؛ فلا يخلو إنسان من هذه المقولة مهما علت درجته، والعلماء هم أبرز من تظهر فيهم هذه السمة، لأن فكرهم وآثارهم التي يبثون فيها آراءهم إنما هو وليدة هذا العصر، ونشأت في سياقه؛ لذا كان من المهم قبل دراسة أي شخصية من التاريخ دراسة العصر والظروف التي أحاطت به سواء أكانت سياسية أو فكرية أو غيرها.

أما عصر الحاكم الجشمي فقد كان بعد هبوط نجم المعتزلة وتعرضهم للنفي والإقصاء، كما شهد القرن الخامس الهجري كثيرًا من الاضطرابات سواء أكانت الفكرية المتمثلة في الصراعات بين الطوائف الكلامية، أو الاضطرابات السياسية والتي كان منها ابتداء التهديد بالحملات الصليبية؛ لذا سوف نفرد كلا من الحياة

الفكرية والسياسية بعرض مختصر يحتوي علىٰ أهم الأحداث والتي لها علاقة ببحثنا.

١- الوضع السياسي

ولد الحاكم الجشمي في القرن الخامس الهجري، بإحدىٰ قرىٰ نيسابور، ويعتبر القرن الخامس الهجري من أكثر القرون اضطرابا في التاريخ الإسلامي، وقد انتقل الحاكم الجشمي إلىٰ بغداد وقضىٰ فيها قسمًا من حياته، وقد كان العالم الإسلامي في هذا العصر مقسّمًا إلىٰ ممالك وإمارات، وكل هذه الممالك كان في تباعد مستمر عن بغداد مركز الخلافة في ذلك العصر.

أصبحت عاصمة الخلافة العباسية بغداد تفقد قوتها السياسية العسكرية والسياسية بشكل واضح، وبالرغم كانت بغداد تحتفظ بشكل ما بمكانتها كمركز ديني للعالم الإسلامي والمسلمين، وقد كان الجشمي شاهدا علىٰ المائة الأخيرة من هذا العصر، فقد نقل لنا خطوطًا عريضة للصراع والتنافس الذي كان يحدث للتيارات الفكرية آنذاك.

لم تكن تلك الصراعات الفكرية قاصرة فقط علىٰ الطوائف وتناحرها فينا بينها، بل كان هذا الصراع يغذيها بعض الأمراء ذلك لتقوية سلطتهم السياسية ومواجهة المعارضين له، وهؤلاء المعارضون من محدثين وفقاء ومتكلمين وقد تأثر هذا الفكر بشكل أو بآخر علىٰ هذه المعارضة وبنيت عليها، كذلك كان الخليفة يلتمس من المسائل الدين ما يقوّي مكانته السياسية وسلطته أمام الرعية[١].

تزامن مع الضعف السياسي الذي نخر في الدولة العباسية ضعف في السلطة الدينية، وانتقلت القوة السياسية إلىٰ السلاجقة والبوهيون، وأصبحت المكانة

---

(١)Hodgson, M.G.S., İslâm'ın Serüveni, çev. Heyet, İstanbul-1995, I/228.

الدينية لدى الدولة العباسية مجرد رمز لا أكثر، كما أعلن كل من يحمل لقب «أمير الأمراء» -وقد كان لقبًا يمنحه الخليفة العباسي لبعض الولاة كاعتراف منه ببعض استقلاله- استقلاله التام عن الخليفة العباسي، لكن هؤلاء الولاة لمكانة الخليفة العباسي المعنوية في العالم الإسلامي لكي يأخذوا مشروعية لولاياتهم كانوا مجبورين على أن يعترفوا بالخليفة العباسي ويأخذوا إقراره بولايتهم.

فقد ذهب مؤسس الدولة السلجوقية طغرل بك إلى الخليفة العباسي في بغداد لكي يأخذ منه إذنا بمشروعية دولته الجديدة، ومما هو مثير للسخرية قوة السلطان السلجوقي طغرل بك وضعف الخليفة العباسي وقتذاك، يحكي Uzunçarşılı حادثة تولية طغرل بك فيقول: وهي أن السلطان السلجوقي جاء إلى الخليفة العباسي وقبل يده ثم جلس على الكرسي المخصص له. ثم قال الوزير المسمى رئيس الرؤساء نقلًا عن الخليفة العباسي لطغرل بك: «إنه بالأمر الإلهي الذي أودعه في تعيين أمير المؤمنين خليفة على البلاد قد ولاك وأودعك رقاب عباده، فاتق الله وخافه واعلم نعمته عليك»[1].

وهكذا اضطر أصحاب الدويلات الصغيرة والأمراء الجدد الاعتراف الرسمي للسلطة المعنوية للخليفة العباسية مع ذهاب قوة الخلافة العباسية وفرض سيطرتها على الجغرافية الإسلامية رويدًا رويدًا، فأينما يذهب أمير أو والٍ كي يفتح بلدًا ويبسط عليها سيطرته كان لزامًا عليه الاعتراف الرسمي بالسلطة المعنوية بالخليفة العباسي وأنه له تابع وليس مستقلًا عنه. وأصبح معنى الخليفة مجرد رمز

(1)İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, TTK. Basımevi, Ankara-1984, s. 35. Casim Avcı, "Hilafet", DİA, XVII/54.

ديني أعلىٰ للجغرافية الإسلامية يتسابق عليه الأمراء والسلاطين كي يكسبوا وده ويعلنوا تبعيتهم له.

دخلت الخلافة العباسية ممثلة في مركزها بغداد مرحلة مختلفة، بينما ظهر أكثر من خليفة في العالم الإسلامي؛ فقد قامت في مصر الخلافة الفاطمية (٩٠٩/ ١٧١١)، وكان مقابل ذلك أن الخلافة الأموية في الأندلس (٨٢٩/ ١٣٠١) وكذلك الخلافة العباسية بدأ يتراجع تأثيرهم وقوتهم في أعين المسلمين(١).

كما قضي تماما علىٰ الخلافة العباسية حينما غزاها المغول سنة ٨٥٢١ م فلم يبق منها شيء إلا رمزًا باهتًا للسلطة السياسية والدينية، أن هناك رجل خليفة من سلالة الخلفاء ليس أكثر، حتىٰ إن الخليفة العباسي المؤتمن بالله حينما غزا المغول بغداد كي يحمي نفسه ترك بغداد هاربًا إلىٰ بلاد الشام، وبقي المسلمون ثلاث سنوات بلا خليفة لهم، وظل الأمر كذلك إلىٰ جاء المماليك الذي استطاعوا إيقاف الزحف المغولي، كما سعوا إلىٰ إحياء الخلافة العباسية فجلبوا أبا القاسم هو من نسل الخلفاء العباسيين إلىٰ القاهرة، ولقبوه بالمستنصر بالله ونصبوه خليفة علىٰ المسلمين، وقد فعل المماليك هذا لكي يكسبوا سلطتهم الشرعية السياسية والدينية، لكن ظل أمر الخليفة يقتصر علىٰ اسمه دون أي سلطة واقعية له، وأن تضرب باسمه السكة ويخطب له الجمعة(٢).

---

(1)Henry Laoust, İslâm›da Ayrılıkçı Görüşler, çev. E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, İstanbul-1999, s. 141.

(2)Avcı, “Hilafet”, DİA, XVII/545.

الوضع الديني

كما سبق أن العالم الإسلامي في هذه الفترة قد نال حظه من التناحر بين الطوائف الإسلامية كذلك التنافس والصراع السياسي، وتأثر المسلمون في هذه الآونة سواء على المستوى الفكري والسياسي بالاضطرابات التي حدثت من حملات صليبية وغزو المغول وغيرها، كذلك تأثرت المذاهب الكلامية والفقهية في الفترة العباسية بالواقع السياسي لهذه الفترة، كما تشكل المذهب قربا وبعدا من السلطة بناء على هذا، فمن كان قريبًا من السلطة تكوَّن مذهبه بناء على هذا وكان ردة فعله مع مذهبه المخالف موافقًا للسلطة.

وفي القرن الرابع الهجري سيطر البويهيون على بغداد ومنذ هذه اللحظة تزايد التأثير الشِّيعي والباطني وبالتالي كان الدور على أصحاب المذاهب الأخرى في التضييق والاضطهاد، وطبقا للمؤرخ المقريزي فإن هذا القرن - القرن الرابع الهجري- قد بدأ التشيع الرافضي يدب في أنحاء العالم الإسلامي كالمغرب ومصر والشام وديار بكر والكوفة والبصرة وبغداد وخراسان وبلاد ما و راء النهر والحجاز واليمن والبحرين، وكان ذلك بسبب وقوع هذه البلاد تحت يد البويهيين والفاطميين، ولهذا انتشرت مذاهب الباطنية والكرامية[1].

وقد تمتع مذهب المعتزلة بنشاطٍ كبير في ظل هذه الاضطرابات السياسية التي تتسم بها هذه الفترة، وبعد سيطرة البوهيين على بغداد ظهر بشكلٍ قوي التضييق على المذاهب الأخرى، لكنه في الوقت نفسه جاء لمصلحة المعتزلة، لأن المذهب الشيعي قوي بمجيء البوهيين كما دعم البويهيون المذهب المعتزلة

(١) انظر: المقريزي، المواعظ والاعتبار ٢ / ٣٥٧.

خاصة في العراق وخراسان وبلاد ما وراء النهر؛ فقد كان القاضي عبد الجبار -وهو أحد أفراد مدرسة الجبائي المعتزلي- في عهد البوهيين قاضي القضاة، كما كان الصاحب بن عباد (المتوفي ٥٨٣هـ-٥٩٩م) في هذه الفترة من أكبر الوزراء الذي لهم تأثير في الدولة.

وقد كان الصاحب بن عباد -كما يقول الحاكم الجشمي- في الفترة البويهية له من المكانة والمقام العالي ما لم يعطىٰ لأي أحد من أفراد المذاهب الأخرىٰ، وقد كان شيعيا معتزليًا، وله تآليف في الأدب واللغة والكلام[1].

وقد أصدر الخليفة العباسي السنة سنة ٨٠٤ هجريًا بسبب ما كان يحدثه المعتزلة المدعومين من الدولة البوهيية فرمانًا بتحريم التعلم والنظر علىٰ طريقة أهل المعتزلة، واعتبار هذه الطريقة طريقة فاسدة مخالفة للإسلام، وبمن خاض في هذه الطريقة بالتوبة والرجوع عنها[2].

هكذا استمر الوضع في التضييق علىٰ المعتزلة ونبذهم واعتبارهم من فرق الضلال حتىٰ إنه في عام ٣٣٤ هجريًا أمر الخليفة العباسي ببغداد القادر بالله بكتابة «الاعتقاد القادري» ووقَّع عليه علماء أهل السنة وفي هذا المتن ما ينقد المعتزلة وآراءهم.

وفي آخر فترة حكم البوهيين كان قد بدأ انحسار نفوذ المعتزلة وبدأ دخولهم فيما يمكن أن يطلق عليه بفترة الاضطهاد؛ ففي سنة ٤٥٦ هجريًا لعنت المعتزلة علىٰ منبر الجامع المنصور، وقامت طائفة من الأشاعرة في الجامع بطرد أحد علماء

---

(١) شرح عيون المسائل، للجشمي ورقة ١٥٥.

(٢) انظر: أبو الفرج ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك، طبعة حيدر آباد بدون تاريخ، ٧/ ٣٠.

المعتزلة من الجامع ومنعه من الدرس، وكان كل مخالف لهذا المتن لم ينج من كلمة فاسق أو أو كافر، وابتداءً من محمود الغزنوي بدأ إعلان مذهبي الشيعة والمعتزلة علىٰ أنهما من المذاهب المخالفة للإسلام، خاصة في بلاد خراسان، كما أحرقت كتب المعتزلة والفلسفة أيضًا[١].

وكما يقول الجشمي -وقد كان شاهدًا علىٰ أكثر هذه الأحداث- إن محمود الغزنوي بعث مكتوبًا إلىٰ والي نيسابور أن يحضر له علماء المعتزلة، فألقىٰ والي نيسابور القبض علىٰ ثلاثة من أفراد المعتزلة وبعثهم إلىٰ غزنة وقضوا نحبهم هناك، وجدير بالذكر أن الجشمي قد قضىٰ قسمًا كبيرًا من حياته في نيسابور، وطبقا لوصفه فإن المنطقة التي عاش فيها يبدو أنها مليئة بالفكر الاعتزالي وبالتشيع، من ذلك أن أبا رشيد النيسابوري وهو أحد تلامذة القاضي عبد الجبار الكبار، بعد وفاة شيخه القاضي جاء إلىٰ نيسابور وسكن بها، وجمع المتكلمين من حوله وكانت له حلقة يدرس فيها، وقبل أن يهب عليه مخالفوه هرع إلىٰ مدينة الري وأكمل بها حياته ونشاطه العلمي[٢].

برز المذهب الأشعري في فترة الجشمي بروزًا قويًا وكان يعد من أهم المذاهب الكلامية، كما بدأ الصراع بين الحنابلة والأشاعرة يظهر بشكل قوي في القرنين الرابع والخامس الهجريين، وخاصة بدأ بإيعاز من بعض الأمراء أصحاب الشوكة اتهام الأشاعرة بأنهم مثل المعتزلة، وأن حالهم ليس أفضل من حال المعتزلة، وكانت نتيجة هذا الصراع الفكري بين الطوائف الكلامية بروز

---

(١) انظر ابن كثير، البداية والنهاية، طبعة بيروت ١٩٩٠، ١٢/ ٩١، وابن الجوزي ٧/ ٣٠٣.

(٢) الجشمي، شرح عيون المسائل، ١/ ورقة ١٣٦، عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص ٣٨، مؤسسة الرسالة، دمشق، ١٩٧٠.

أشهر متكلمي الأشاعرة والفقهاء الشافعية أمثال أبو المعالي الجويني (المتوفى ٤٧٨ هـ/ ١٠٨٥م) والإمام القشيري (المتوفى ٤٦٥ هـ/ ١٠٧٢م)، وبالرغم من نشأة أمثال هؤلاء العلماء في بلدة نيسابور الشهيرة إلا أنهم نتيجة هذه الاضطرابات اضطروا إلى الهجرة إلى مكة والقدس وأمثالهما، وبمجيء السلطان ألب أرسلان انتهت تقريبًا محنة الأشاعرة وانتهى اضطهادهم، وظهر وزيره المشهور نظام الملك وحمل على عاتقه نشر المذهب الأشعري فأنشأ المدارس النظامية وبدأ الطلاب يتوافدون إلى تلك المدارس ينهلون العلوم[1].

وظهر في أولى فترات حكم السلاجقة الكثير من التراشق بالتكفير والتفسيق الخروج من الدين، ولم يكن هذا قاصرًا على الطوائف خارج طائفة السنة والمعتزلة مثلا، إنما تخطى هذا التراشق حدَّه كي يكون بين طوائف أهل السنة بعضهم وبعض، وهكذا كانت الفترة التي عاش فيها الحاكم الجشمي من الناحتين السياسية والدينية.



(1)Ahmet Ocak, Selçukluların Dînî Siyaseti, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul-2002, s. 92.

الحاكم الجشمي حياته وآثاره

أ. حياته

ولد أبو سعد المحسن بن محمد بن كرّامة الحاكم الجشمي المنسوب إلىٰ محمد بن الحنفية حفيد علي بن أبي طالب رضي الله عنه بقرية «جُشَم» إحدىٰ أعمال بلدة بيهق سنة ٣١٤ هجرية ١٢٠٩ ميلادية[١]، وردت أقوال كثيرة في اسمه وكنيته وتاريخ ولادته، من ذلك أن كارل بروكلمان قال بأن اسم الجشمي محسن وأن جده هو كرامة وأنه ولد سنة ١٣٤ هجرية، بروكلمان ١/ ٤٢٥.

ويعتبر تاريخ بيهق لابن فندق هو أول المصادر التي تناولت حياة الجشمي، وقد كتب بعد وفاته بما يقرب من ٠٧ سنة[٢].

أما عن لقب «الجشمي» فهناك اختلاف بين الباحثين بين كونه عائدًا إلىٰ قبيلة أو اسم شخص؛ فبعضهم يرجع اللقب إلىٰ قرية تدعىٰ «جشم» وهىٰ تابعة لمدينة بيهق، وبعض الباحثين قالوا بأن هذا الاسم عائد إلىٰ قبيلة وأنه من المحتمل أن تكون هذه القبيلة هي إحدىٰ قبائل العرب التي هاجرت قديما وسكنت وتوطنت نواحي بيهق.

ولد ونشأ الحاكم الجشمي في منطقة يغلب عليها التشيع، أما عن تلقبه «بالحاكم» فإن بعض علماء الزيدية يرجعون تلقبه بالحاكم لعلمه القوي بعلوم الحديث وأنه بلغ فيها رتبة الحاكم[٣].

---

(١) ابن فندق، تاريخ بيهق، نشرة بهمنار، طهران ١٣١٧هـ ١٩٣٨م، ص٢١٣،٢١٢.

(٢) عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص ٦٧.

(٣) عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص٦٦.

وكما سبق أن بيّنا فإن القرن الخامس الذي عاش فيه الجشمي قرنًا مليئًا بالاضطرابات الداخلية خاصة في بلدة نيسابور ونواحيها، ولهذا السبب ترك كثير من العلماء هذه النواحي ليهاجر إلىٰ مكة، كما كانت الاضطرابات بين أهل السنة والشيعة سببًا كبيرًا في هجرة كثير من العلماء أمثال القشيري ومنهم الحاكم الجشمي، كما سلف الذكر، حتىٰ جاء الوزير نظام الملك وأسس المدارس النظامية واعتمد فيها المذهب الأشعري، وأصبحت نيسابور مركزًا للعقيدة الأشعرية في العالم الإسلامي، ولهذا بدأ كثير من العلماء بالعودة إليها بعد هجرها وكان منهم الجويني، أما الجشمي فقد بقي في مكة إلىٰ أن مات سنة ٤٩٤ هجرية، ولم يكن الجشمي وحده الذي ترك نيسابور ولم يعد لها، بل كان معه علماء كثيرون من الزيدية الذين أخذوا مكة موطنًا لهم.

لا تذكر المصادر كثيرًا من المعلومات عن الفترة التي عاشها الجشمي في مكة، فبالرغم من وجود مؤرخين أفردوا كتبًا خاصة للتأريخ للبلد الأمين، كالفاسي في كتابه «العقد السمين في أخبار البلد الأمين» فإنه قد ذكر أخبارًا عن تلامذته كالزمخشري وغيره إلا أنه لم يذكر خبرًا عن الحاكم الجشمي، لذا يرىٰ الباحث عدنان زرزور أن الحاكم الجشمي فرَّ هاربًا وعاش متخفيا في مكة ومات هكذا[1].

ولم يعرف الحاكم الجشمي ممن هرب، أو من أراد قتله، إلا أنه ألف كتابًا في آخر حياته عنونه «رسالة إبليس إلىٰ إخوانه المناحيس»، وربما تكون هذه الرسالة سببًا في حنق بعض الخصوم عليه[2]، وفي هذه الرسالة ينعت خصوم المعتزلة بأنهم

---

(١) عدنان زرزور، الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن ص٧٠.

(٢) عبد السلام بن عباس الوجيه، أعلام المؤلفين الزيدية، مؤسسة الإمام زيد بن علي، عمان،

بالضلالة وبأنهم أتباع إبليس، وأن إبليس يتكلم علىٰ ألسنتهم، وخاصة المجبرة والمشبهة.

ب.طلبه العلم

يعتبر القاضي عبد الجبار أشهر المتكلمين الذين عاشوا في فترة الجشمي، لذا دار الجشمي في هذه الدائرة ما بين تلامذة القاضي أهل العدل من المعتزلة، وبالنظر إلىٰ كتابه «شرح عيون المسائل» فيمكن القول بأن أكثر من أخذ عنهم وذكرهم في كتابه ثلاثة أشخاص، منهم أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحاق النجاري النيسابوري، وهو أول شيخ له، وقد أخذ عنه علم الكلام وأصول الفقه والنظر، وأفاد منه كثيرًا، يقول الجشمي عنه: «فصل فيمن أدركناه من أهل العدل؛ أول من لقيناه من مشايخ أهل العدل وأخذنا عنه شيخنا أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحاق رحمه الله، وكان قرأ علىٰ قاضي القضاة، فقرأت عليه صدرًا من لطيف الكلام وجليله، ومن أصول الفقه، وكان يقرأ عليه جماعة... وكان يجمع بين كلام المعتزلة وفقه أبي حنيفة ورواية الحديث ومعرفة التفسير والقرآن، وكان زاهدًا لم يحظ من الدنيا شيء»[1].

٢- أبو الحسن علي بن عبد الله:

بعد وفاة شيخ الجشمي ابن إسحاق اتجه إلىٰ شيخه الثاني أبي الحسن علي بن عبد الله النيسابوري الأصل، البيهقي موطنًا، ويعتبر ثاني أكبر تلامذة القاضي

١٩٩٩، ص٨٢٠.

(١) الجشمي، شرح عيون المسائل، ١/ ورقة ١٦٢.

عبد الجبار ليكمل تعلّمه؛ فأخذ عنه أصول الفقه والتفسير، وقد أثني الجشمي علىٰ ورعه وخطابته، توفي سنة ٤٥٧ هجرية[١].

٣- أبو محمد عبد الله بن حسين النصيحي:

وهو أحد الذين أخذ عنهم الجشمي ممن تفقهوا علىٰ فقه أبي حنيفة ودرَّسوه، وقد لقبه الجشمي بقاضي القضاة، وألمح أنه من أهل العدل فيما عدا مسألة الوعد، توفي سنة ٧٤٤ هجرية.

وقد أخذ الجشمي عن كثيرين غير هؤلاء الثلاثة الذي سبقوا، وقد ذكرهم في كتبهم وذكر بعضًا من آرائهم وآثارهم[٢].

وأخذ أيضًا عن متكلمي الزيدية وعلمائها أمثال أبي القاسم محمد بن أحمد بن مهدي الحسني، وأبي البركات هبة الله بن محمد الحسني، والشيخ أبي الحسن علي بن الحسن، والشيخ أبو الحسن ممن أعطىٰ له مكانة رفيعة بين علماء الزيدية، ونعته بالدعوة إلىٰ التوحيد والعدل، وأنه من أصحاب فقه أبي حنيفة، ومن أفاضل خراسان.

تلامذته

تعتبر المعلومات الواردة عن تلامذة الحاكم الجشمي أقل بكثير من المعلومات التي ذكرت عن أساتذته وشيوخه، ويعدُّ من أشهر تلامذته ابنه محمد بن محسن، وأبو القاسم محمود الزمخشري المفسر المعروف، وعلي بن زيد الروقاني، وأحمد بن محمد بن إسحاق الخوارزمي، عدا ذلك فكما سبق الإشارة

---

(١) الجشمي، شرح عيون المسائل، ١/ ورقة ١٦٢.

(٢) عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير، ص٧٨.

إليه فإن المعلومات الواردة عن الجشمي قليلة جدًّا، وبشكلٍ عام المعلومات التي وردت عن الزيدية والمعتزلة من أساتذته وتلامذته عانت من الإهمال والضياع كما هو معلوم.

مذهبه وطريقته في التفقه

يمكن القول إن الجشمي قد بدأ حياته بالتفقه علىٰ المذهب الحنفي، ثم بعد ذلك تحول إلىٰ الفقه الزيدي، فكما مرّ بنا فإن أول مشايخه أبا حامد و أيضًا أبا محمد كلاهما كان حنفيًّان وقد أخذ عنهما المذهب، لكن لا يمكن تحديد السنة أو الفترة الزمنية التي تحول فيها الجشمي من الفقه الحنفي إلىٰ الزيدية بدقة، وينقل عدنان زرزور عن كتاب «التذكرة» للفقيه العلامة سليمان الصعدي قائلا: «وكان المحسِّن بن كرامة الجشمي حنفي المذهب عدلي الاعتقاد، ثم إنه رجع إلىٰ مذهب الزيدية والشيعة، روىٰ ذلك عنه صاحب التمهيد من بني خنش رحمه الله تعالىٰ، ورواه أيضًا محمد بن أحمد القوشي...»[1].

وشهرته بأنه تفقه علىٰ مذهب الزيدية أكثر من شهرة كونه حنفيًّا، لا سيما وأنه فيما يبدو قد ألف كثيرًا من الآثار في الفقه الزيدي[2].

انتسابه للزيدية

لا شك أن الحاكم الجشمي كان من المعتزلة، وكما سبق فإنه قد أخذ عن تلامذة القاضي عبد الجبار علم الكلام وأصول الفقه وغير ذلك من العلوم، ولهذا يعتبر أحد متكلمي مدرسة البصرة، ولهذا نجده كثيرًا ما يقول: «قال شيخنا أبو

(١) طبقات الزيدية، ليحيىٰ بن الحسين، ورقة ٣٤، نقلا عن عدنان زرزور ص ٨٢.

(٢) عدنان زوزور، ص ٨٢.

هاشم»، ويقصد به أبو هاشم الجبائي، كذلك كثيرًا ما يذكر مبيّنًا تأييده للقاضي عبد الجبار، وقد قال عن القاضي عبد الجبار: «وليست تحضرني عبارة تثني علىٰ محله في الفضل وعلو منزلته في العلم، فإنه الذي فتق الكلام ونشره وصنع فيه الكتب الكبيرة الجليلة التي سارت بها الركبان، وبلغ الشرق والغرب، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله وطال عمره مواظبا علىٰ التدريس والإملاء حتىٰ طبق الأرض كتبه وأصحابه»(١).

ولكي يمكن فهم علاقة الجشمي بالزيدية والمعتزلة فهمًا صحيحًا لابد من النظر في كتبه نفسه، ومن المعلوم أن مسألة الإمامة مثلا من المسائل التي تختلف فيها المعتزلة عن الزيدية، فمسألة الإمامة في حين أنها تقتصر علىٰ كونها مسألة فقهية عند فرقة المعتزلة، فإنها تعتبر مسألة كلامية أصيلة عند الزيدية، يقول الجشمي معرِّفًا الاعتزال: «واعلم أن اسم الاعتزال وإن كان وقع أولًا علىٰ من يقول بالوعيد والمنزلة بين المنزلتين، فقد صار في العرف اسما لمن يقول التوحيد والعدل وينفي السبب والخير سواء وافق في الوعيد أو خالف، وسواء خالف في مسائل الإمامة أو وافق، فذلك في فروع الكلام»(٢).

وهكذا يرىٰ الجشمي أن مسألة الإمامة من مسائل الفروع في علم الكلام، في حين ترىٰ الزيدية أن هذه المسألة من المسائل الأم في علم الكلام.

لكن كثيرًا من المعتزلة كما يبين ذلك الجشمي كانوا قد بايعوا الأئمة الزيدية وجاهدوا تحت ألويتهم(٣).

---

(١) شرح عيون المسائل، ورقة ١٢٩.

(٢) الجشمي، شرح عيون المسائل، ١/ ورقة ٦٧.

(٣) شرح عيون المسائل، ص ٦٧.

كما خصص لأئمة الزيدية جزء من كتابه، كما يقول بأن أبا علي الجبَّائي قد هم بأن يجمع بين المعتزلة والشيعة بالعسكر، وقالوا: قد وافقونا في التوحيد، وإنما خلافنا في الإمامة، فاجتمعوا حتىٰ تكونوا يدًا واحدة[١].

لا توجد بين أيدينا معلومات كافية عن بدء العلاقة بين الزيدية والمعتزلة، لكنه يمكن القول إن العلاقة بدأت من بعد القرن الثالث الهجري، وابتداء من هذه الفترة بدأ تبادل التأثر والتأثير بين الفرقتين، فالزيدية تأثرت مثلا بالمعتزلة في عموم مسائل علم الكلام، كما أن بعض المعتزلة قد قالوا بجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل أخذًا بقول الزيدية، بالرغم من ذلك فإنه قد أيدوا الزيدية في حروبهم مع الأئمة الظالمين، وإن تأثر الزيدية بآراء المعتزلة الكلامية يظهر ابتداء من إمامهم الأشهر أبي القاسم الرَّسِّي (المتوفىٰ ٢٤٦هـ ٨٦٠م) فإنه عامة آرائه في علم الكلام والتي أخذها عنه عامة الزيدية فيما بعد، قد عرضها اعتمادًا علىٰ آراء المعتزلة، ومن بعده كان التشابه الكبير بين آراء الزيدية والمعتزلة، وقد خرجت من هذا العموم مسألتان شهيرتان عند كلا الطائفتين إحداهما مسألة الإمامة لدىٰ الزيدية والأخرىٰ مسألة المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة، فلم يتأثر أحدهما بالآخر فيهما[٢].

وأخيرًا يمكن القول إنه بفضل الزيدية فقد حفظت كثير من آثار المعتزلة وآرائهم سواء أكان ذلك بيّنا في كتب الزيدية أنفسهم، أو في كتب المعتزلة التي

(١) شرح عيون المسائل، ص ١٠٩.
(2)Mehmet Ümit, Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi (Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar), TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul-2010, s. 220.

سعىٰ الزيدية إلىٰ حفظها في مكتباتهم وخزاناتهم بعد انسحاب المعتزلة من التاريخ خلال القرن الثالث الهجري.

وأيًا كان الأمر فيبدو أن الحاكم الجشمي قد فضَّل في أواسط القرن الخامس الهجري أن يظل بعيدًا عن الاضطرابات السياسية والمذهبية لهذا بقي في مكة تاركًا بلده الأم خراسان، كذلك حينما تقدّم في السنة أصبح أسلوبه في نقد مخالفيه والدفاع عن فكره وعقيدته أسلوبًا فيه نوع من الشدة والنقد اللاذع دون هوادة وقد مرّ نموذج من ذلك، فمن ذلك تأليفه رسالة إبليس أو رسالة أبي مرة وقد تكون هي السبب في قتله بمكة سنة ٤٩٤ هجرية وقد بلغ ٨١ سنة، كما تشير إلىٰ ذلك أغلب المراجع التي بين أيدينا[1].

مؤلفاته

يعتبر الحاكم الجشمي أهم أفراد مدرسة القاضي عبد القادر الجبار في وقته كما يظهر من مؤلفاته في علم الكلام، كما يعتبر حلقة وصل مهمة بين الزمخشري المفسر المعروف والقاضي عبد الجبار، ولم يقتصر تأثير الجشمي علىٰ علم الكلام فقط بل تعدىٰ ذلك سائر العلوم الإسلامية من فقه وأصول فقه وتفسير وحديث؛ فهو أحد العلماء الموسوعين الذي ظهروا بكثرة في التاريخ الإسلامي، وفي كل هذه العلوم تكمن أهميته في نقله مواقف المعتزلة وآرائهم السابقين عليه، كما أنه أثر في اللاحقين له من أفراد المعتزلة بشكل قوي، لكن تزداد أهميته الحاكم الجشمي خاصة في علمي التفسير والكلام لأنه حرص حرصًا شديدًا علىٰ الدفاع

(١) الجشمي، تحكيم العقول في تحصيل الأصول، عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام يد بن علي الثقفية، الأردن، ٢٠٠١، مقدمة المحققين، ص ١٧.

عن مذهبه الاعتزالي ونقد مذاهب الآخرين؛ وبذلك حفظ كثيرًا من آراء السابقين عليه مما قد لا نجده في مصادر أخرىٰ خاصة مع ضياع أغلب كتب المعتزلة، ولذلك أيضًا أطلق عليه كثير من الزيدية «إمام المعتزلة والذاب عن عقيدتهم»[1].

ورد في المصادر المختلفة ما يبلغ أربعين كتابًا في علومٍ شتىٰ للحكيم الجشمي، قسمٌ من هذه الآثار لم يصل إلينا إلىٰ الأسف والباقي لا زال حبيس المكتبات لم ينشر بعد، وقد حققت من مؤلفاته ثلاث كتب ونشرت.

ومن الممكن أن تصنف مؤلفاته كما يلي:

أولًا: آثاره المطبوعة:

- رسالة إبليس إلىٰ إخوانه المناحيس:

نشر هذا الكتاب في بيروت سنة ١٩٩٥ بتحقيق حسين المدرس واسمه الكامل «رسالة إبليس إلىٰ إخوانه المناحيس» ويبدو أنه صنفه في مرحلة متأخرة من حياته، ويعني بإخوان إبليس الجبرية والمشبهة.

وقد ورد هذا المؤلف في المصادر بأسماء مختلفة منها؛ «رسالة إبليس إلىٰ المجبرة، رسالة أبي مرة إلىٰ إخوانه المجبرة، رسالة الشيخ أبي المرة، الدرة علىٰ لسان الشيخ أبي مرة، رسالة إبليس إلىٰ إخوانه المناحيس من المجبرة والمشبهة في الشكاية من المعتزلة»[2].

---

(١) عدنان زرزوز، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص٩٣.

(٢) الحاكم ا لجشمي، رسالة إبليس إلىٰ إخوانه المناحيس، تحقيق حسين المدرس، طبعة المتنبي العربي، بيروت، ١٩٩٥، ص ٢١.

وفي هذه الرسالة ينقد المجبرة والمشبهة بأسلوب لاذع، تأتي على لسان إبليس وهو يشكو إخوانه المناحيس من المشبهة والمجبرة وغيرهم في مسائل التوحيد والتشبيه والعدل والقضاء والقدر وخلق أفعال العباد والاستطاعة والإرادة ونحوها من مسائل الكلام.

- **تحكيم العقول في تصحيح الأصول:**

وهذا الكتاب يعتبر من أهم كتب الجشمي الكلامية، وقد حققه ونشره عبد السلام بن عباس الوجيه سنة ٢٠٠١م، وطبع في عمان؛ وهو مقسم إلى خمس أقسام:

١- **المقدمة:** وفيها حمد الله والثناء عليه، وبيان الفروض التي فرضها الله على عباده، ثم ذكر أربع أدلة يفرق بها بين الحق والباطل.

٢- **التوحيد:** النظر الواجب، حدوث العالم، إثبات المحدث وصفاته، الصفات الجائزة لله وغير الجائزة له.

٣- **العدل:** الله لا يفعل القبيح، خلق الأفعال، فساد القول بالكسب، الإرادة، العدل والهداية، الاستطاعة والتكليف.

٤- **النبوة:** جواز البعثة، طريق معرفة الرسول وصفاته، العصمة، نسخ الشرائع، إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، معجزات الرسول عليه الصلاة والسلام القرآن.

٥- **الشرعيات:** ما يتعلق بمسائل الوعد، الشفاعة، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التوبة، مسائل الآخرة.

يعرض الحاكم الجشمي في كتابه المسمى تحكيم العقول في تصحيح الأصول بأسلوب معتدل ما يوجد في عصره من أفكار ومذاهب كلامية وفلسفية وهو في ذلك

ينقد هذه الآراء ويعرض آراءه في كل ذلك ما يراه حسنا وما يراه غير ذلك؛ فهو يرىٰ مثلا أن الفلاسفة ليسوا علىٰ عقلٍ واحد في وصولهم للحقيقة، فبعض الفلاسفة أنكروا الحقيقة في حين أن بعضهم يعرفون الحقيقة، لكن هؤلاء الذين يعرفونها ينكرونها لمجرد أن الله أنزله هذه الأدلة العقلية، فالثنوية يؤمنون بوجود قديمين خالقين، والنصرانية جعلوا الخالق ثلاثًا كذلك المشبهة أثبتوا لله مكانًا، وهكذا.

- تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبيين:

هدف الحاكم الجشمي من تأليف الكتاب هو بيان فضل آل البيت كما هو بيّنٌ من عنوانه، فسعىٰ من خلال الاستشهاد بآيات القرآن الكريم أن يجمع كل ما يمدح أو يترحم أو يبين فضل علىٰ عليه السلام وبقية آل البيت، وقد بلغت مواضع الاستشهاد عنده في حوالي ٦٢ سورة.

نشر وحقق كتاب «تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبين» سيد تحسين أبو الشبيب الموسوي سنة ٢٠٠٠ م.

يقول الحاكم الجشمي في مقدمة كتابه موضِّحا هدفه من الكتاب وطريقته: «أما بعد؛ فإن الله تعالىٰ خلق عباده للرحمة وكلفهم بالعبادة، تعريضا للثواب والجنة، وأتاح عليهم بما له القدرة نصب الأدلة، وبعث الأنبياء لبيان الملة، ولما علم أن صلاح الخلق من شريعة، واحدة وملة شاملة إلىٰ وقت انقطاع الدنيا وإقبال الآخرة، بعث محمدًا صلىٰ الله عليه وآله وسلم معه كتابًا عزيزًا قرآنًا عربيًا، أتم به نعمته، وأكمل حجته؛ فقال سبحانه: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ ﴾ [العنكبوت: ٥١]، وقال: ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ٣٨] فقام بأمر الله مبينًا أحكام الله، فلم يدع شيئا مما أمر به الأنبياء، ولم يكتف حتىٰ كرره وأعلنه وأشهد

به من حضره من شيعته وأمرهم بالبلاغ إلىٰ من يأتي بعد من أمته، فصلوات الله عليه وعلىٰ آله وعترته، وكان صلوات الله عليه طول عمره يسرهم بما يخلف فيهم من بعده، مرة تصريحًا ومرة تلويحا، وتارة بالإشارة وأخرىٰ بالعبارة، ينص عليه ويأمر بالتمسك به ولا رجوع إليه، يذكر ذلك في خطبه ومقاماته ووصاياه ومخاطباته، ثم أكد عند انتقاله إلىٰ رحمة ربه وكريم ثوابه، فمرة ذكر في خطبة الوداع حين نعىٰ إليهم نفسه وأعلمهم ارتحاله، وأخرىٰ في مرض موته حين تيقن انتقاله، فخرج يتهادىٰ بين اثنين، ووصاهم بالتمسك بالثقلين، فقال ﷺ: «**إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي فإنهما لن يفترقا حتىٰ يردا علىٰ الحوض**»، هذا غير ما أشار إلىٰ أمير المؤمنين آخذًا بيده مشيرًا إليه بعينه مبينًا حاله بغاية الإجلال والإعظام، مميزًا له بين الخاص والعام، فمرة يقول: «**من كنت مولاه فعلي مولاه**»، ويقول: «**عليٌّ مني وأنا منه**»، إلىٰ غير ذلك مما يطول ذكره وكما نص هو علىٰ فضله خاصة وفضل أهل بيته عامة، فقد نطق القرآن بمفاخرهم، وتلت الآيات من مآثرهم.

وقد جمعت في كتاب هذا ما نزل فيهم من الآيات مما ذكرها أهل التفسير، وأوضحت بالروايات الصحيحة، وألحقت بكل آية ما يؤيدها من الآثار، بحذف الأسانيد طلبا للتخفيف وإشارة للإيجاز، وبين في كل آية ما يتضمن من الدلالة علىٰ الفضيلة أو الإمامة، من غير تطويل لتكون تذكرة للمهتدي ونبيها للمبتدي، ولتكون ذخيرة ليوم الحشر، رجاء أن أحشر في زمرتهم، وأعد من شيعتهم، وسميته «تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبين»[(١)].

---

(١) انظر كتاب: تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبيين، تحقيق سيد تحسين أبو الشبيب الموسوي سنة ٢٠٠٠ م.

الرسالة في نصيحة العامَّة:

ذكر الحاكم الجشمي جملة من الأسباب الدَّاعية لتأليف هذا الكتاب، وهي كما يلي:

- قلة الرغبة في العلم الديني وانتشار الجهالات وظهور البدع.
- ظهور أهل الباطل وتأثيرهم في الإضلال عن الحق.
- انتشار أسباب الغرور من ترك النظر والعمل بالشبهات وحب الرياسة.

وقد ابتدأ المؤلف في الكتاب بما هو مطلوب للعقلاء من جلب المنافع ودفع المضار، وما يحسن طلبه ويتحرز منه، وعلاقة ذلك بحسن التكليف الديني والطرق المؤدية له، ثم ذكر ما كان عليه النبي الأكرم عليه الصلاة والسلام، وما علم من الدين ضرورة، وبعدها ما وقع من أحداث بين الصحابة، بعد ذلك ذكر أنواع الفرق الإسلامية وذكر من بينها أهل الحق ورجالهم، وذكر كذلك ذكر مذاهب أهل العدل والتوحيد في سائر المسائل الكلامية، بعدها ذكر بعض المسائل الفقهية من الطهارة والزكاة والصيام، وختم الكتاب بذكر أسماء الله الحسنىٰ وصفاته.

وأبواب الكتاب صنعها المؤلف كالتالي:

- في مطلوب العقلاء.
- في بيان النفع الذي يطلب والضرر الذي يجب التحرز عنه.
- في سبب طلب الثواب والنجاة من العقاب.
- في بيان ما كان عليه النبي صلىٰ الله عليه وآله.
- في بيان المخالفين لرسول الله صلىٰ الله عليه وآله وفرقهم وأصحاب المتوسطات.

- في بيان كيفية الخلاف الذي ظهر في الأمة وبيان ظهور كل فرقة.
- بيان مذاهب الخوارج ورجالهم ومبدأ ظهورهم.
- في بيان مذاهب الباطنية.
- في بيان مذهب الإمامية.
- في بيان مذهب المشبهة.
- في بيان مذهب المجبرة.
- في بيان مذهب المرجئة واختلافهم.
- في بيان مذهب أهل الحق ورجالهم.
- في ما يجب معرفته في أصول الدين وأدلتها.
- في أخبار الذين خرجوا في الدين.
- في بيان ما يجب معرفته من الشرعيات[1].

وقد نُشر الكتاب إلكترونيًا دون أي معلومات للنشر بواسطة جمال الشَّامي.

ثانيًا: الكتب المخطوطة:

- التهذيب في التفسير:

ويقع في ثمان مجلدات في عدة مكتبات حول العالم[2].

وفي هذا التفسير ينطلق الحاكم الجشمي من مذهبه الاعتزالي ناصرًا المذهب

---

(١) انظر: الرسالة في نصيحة العامة، تحقيق جمال الشامي، ص ٢٠.

(٢) انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون ١/ ٥١٧، بروكلمان ١/ ٥٢٤، الزركلي ٦/ ١٧٧،١٦٧، عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن ص١٢٣، الحاكم الجشمي، رسالة إبليس مقدمة المحققين ص١١، الجشمي تحكيم العقول في تحصيل الأصول مقدمة المحققين ص١٢.

ناقلًا آراء رجاله ومتكلميه ذابًّا عن عقيدته، ينقل في تفسير الآيات آراء متكلمي المعتزلة ويشرح نظرياتهم، إضافة إلىٰ ما سبق فإنه يستعين بتفاسير السلف المشهورة كابن عباس ومجاهد وقتادة والحسن البصري وغيرهم فينقل رواياتهم ويعتمد مصادرهم في أسباب نزول السور والآيات ونحوه.

وقد عمل عدنان زرزور علىٰ هذا التفسير وأخرج دراسة قيمة تتناوله، وهو يرىٰ أن الزمخشري قد تأثر كثيرًا بهذا التفسير.

وقد اعتنىٰ الجشمي بنقل آراء المذاهب الكلامية الأخرىٰ كاعتنائه بآراء المعتزلة، خاصة الجبرية وغيرها من المذاهب المخالفة للمعتزلة ينقل وينقد ويصحح، فباعتباره من أكابر المتكلمين فإنه حريصٌ علىٰ ذكر أبواب الكلام وعرض مسائله من العلم والعقل والصفات الإلهية والعدل والنبوة والمعجزة والرزق والأجل والحياة والموت والفناء والبقاء وغيرها من المسائل، التي يتناولها أثناء تفسيره للأيات القرآنية.

-عيون المسائل في الأصول:

وهو الكتاب الذي بين أيدينا؛ ويعتبر كتاب عيون المسائل في الأصول أهم كتبه الكلامية، ولم يعثر إلا علىٰ نسخة وحيدة له في اليمن، تنقص ورقتها الأولىٰ وتقع في ١٩١ ورقة غير مكتوب عليها اسم الناسخ، ونسخت يوم الخميس في ٢١ جمادىٰ الأولىٰ سنة ٥٥٧ هجرية، يعني بعد وفاة الحاكم الجشمي بـ٦٣ سنة، وتبدأ بعرض مسألة البداء ثم بعد ذلك يعرض ما تعتقده المجوس في الإله والنصارىٰ ونحوه ويتعرض لكل ذلك بالنقد(١).

---

(١) الجشمي، عيون المسائل، ق٧.

قسم الحاكم الجشمي «عيون المسائل» إلىٰ قسمين، عرض في القسم الأول المسائل الكلامية كصفات الله تعالىٰ ورؤية الله والحسن والقبح، يعرض هذه المسائل مختصرة أحيانًا ومطولة أحيانا أخرىٰ، بعضها معنونة ومعظمها وردت بغير عنوان مكتفيًا في ذلك بقول: «مسألة» أو «قال أصحابنا»، أو «لا خلاف بين أصحابنا»، كما ذكر فصلًا عن اليهود يعرض فيه مذهبهم.

يعرض الحاكم الجشمي في القسم الثاني اختلاف أهل القبلة فيما بينهم، فيتكلم علىٰ الفرق الإسلامية التي ذكر منها: الزيدية، الإمامية، الباطنية، الخوارج، الجبرية، المرجئة؛ يعرض آراء كل هذه الفرق دون نقدها ومعالجتها، ومما هو جديرٌ بالملاحظة أنه لم يتعرض للمعتزلة ولم يعرضها كفرقة من بين هذه الفرق، بل أفرد له جزءً مستقلًا.

وهو القسم الثالث فيعرض بشيء من التفصيل كل ما يتعلق بالمعتزلة من آراء ومدارس ورجالات، وقد عرض في هذا القسم طبقات المعتزلة وهي نفسها التي عرضها في شرح عيون المسائل، كما عرض آراء المعتزلة الكلامية في سائر المباحث الكلامية من التوحيد والعدل والنبوة ومباحث الشرعيات ونحوه، كما نقل المسائل الكلامية المتفق عليها بين المعتزلة من القضاء والقدر والعدل والختم علىٰ القلب واللطف وكلام الله والقرآن والمعجزات والوعد والإمامة والأمر بالمعروف والفناء والألوان والأصوات والحياة والأكوان والقدرة والحق والباطل وهكذا.

- شرح عيون المسائل:

وهو شرح الكتاب السابق كتاب عيون المسائل، وقد وصل إلينا في أربع مجلدات، ويبين الجشمي في كتابه هذا أنه ألفه بناء علىٰ طلب أحد تلامذته، ويعتبر

الكتاب من أهم الكتب الكلامية في القرن الخامس الهجري، وقد وصلت إلينا نسخ في مكتبات مختلفة.

منها في الجامع الكبير بصنعاء رقم ٢١٢، دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ١٦٩، ٣٠٦، والمجلد الرابع يوجد في مكتبة جامعة الملك سعود للمخطوطات تحت رقم ٢/ ١٦٤ فيلم ٧٧٨٣.

وقد قسَّم الجشمي هذا الكتاب إلىٰ سبعة أقسام رئيسة وهي:

الفرق الخارجة عن الإسلام، فرق أهل القبلة، فرق المعتزلة والمسائل المتفق عليها بينهم، التوحيد، التعديل والتجويز، النبوة، أدلة الشرع.

وقد تأثر الحاكم الجشمي في غالب الكتاب بآراء القاضي عبد الجبار، وقد ظهر هذا جليًّا في القسم الثالث من الكتاب حينما تكلم القاضي الجشمي علىٰ رجالات المعتزلة وطبقاتهم والتي نقلها بتمامها من كتاب القاضي عبد الجبار فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، وهو في ذلك ينقل كثيرًا عن قاضي القضاة نصوصًا كاملة ويتدخل بينها بكلامه أحيانًا[1]، غير أنه ذكر وصل بطبقات المعتزلة إلىٰ زمانه هو وبذلك أضاف علىٰ طبقات القاضي عبد الجبار طبقتين أخرتين الطبقة الحادية عشر والثانية عشر من بعد وفاة القاضي عبد الجبار نفسه، وهي ميزة يختص بها الكتاب، ولهذا انتقاها فؤاد سيد من كتاب شرح عيون المسائل ونشرها مع كتاب طبقات الاعتزال للقاضي عبد الجبار تحت عنوان «الطبقة الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح عيون المسائل»[2].

---

(١) عدنان زرزور، منهج الجشمي في تفسير القرآن، ص ٧٢.

(٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ـ نشر فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس، ١٩٧٤م.

- كتاب العيون في ذكر أهل البدع:

وصلت إلينا نسخة واحدة من مخطوطة كتاب «العيون في ذكر أهل البدع» وهي ليست جيدة بها نقص وصفحات غير مقروءة، وقعت في حوالي ١٦١ ورقة، ويتشابه محتوىٰ المخطوطة مع كتاب عيون المسائل سالف الذكر.

ويمكن القول إن كلا من كتاب العيون في ذكر أهل البدع وكتاب عيون في مسائل في الأصول نظرًا للتشابه الكبير بينهما أن أحدهما مأخوذ من الثاني بتمامه، إضافة إلىٰ ذلك فإن كتاب العيون في ذكر أهل البدع ورد دون ذكر المؤلف كذلك لم ترد له ذكر في المصادر؛ ولصعوبة نسخة كتاب العيون في ذكر أهل البدع ورداءة أوراقها خاصة ما بين ١٤٨-١٦١ فلم تتم المقارنة بينهما؛ وحاصل الكلام أن احتمال اختلاف الكتابين مختلفين بعيد، فالاحتمال الأقرب أن كلاهما مأخوذ من الآخر إن لم يكن هو نفسه.

- التأثير والمؤثر:

وهو كتاب يحتوي علىٰ بعض المباحث الكلامية والفلسفية، وله نسخة في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، ويوجد في دار الكتب المصرية ميكروفيلم تحت رقم ٢١١٩.

يعالج الحاكم الجشمي في هذا الكتاب المباحث الكلامية التي لها علاقة بمسألة التأثير والمؤثر الكلامية؛ فهو يعرض مسائل كخلق الأشياء وحدوث الأفعال بعد عدمها ومسألة حدوث العالم وقدمه، ومسألة قدرة الله، وصفة العلم والحياة لله تعالىٰ، ومسألة وجود الأشياء بعد عدمها وتأثير الله فيها، ومسألة الأعراض وهكذا[1].

---

(١) عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص ٩٩.

يذكر الحاكم الجشمي في مقدمة كتاب التأثير والمؤثر أهمية الكتاب وأهمية هذه المسألة الكلامية، التي يرىٰ أن كل الأديان تدور أصولها حول هذه المسألة، وأن الكثير من الذين وقعوا في الضلال وقعوا بسبب جهلهم بهذه المسألة، فبعضهم بقوا في حيرة طول عمرهم، وبعضهم أنكروا أن خلق الأشياء من العدم بل ادعوا أنها خلقت من نفسها، وادعوا أن العالم قديم وأنه ليس هناك خالق لهذا العالم، وكان هذا سبب ضلالهم وفساد طريقتهم، فمنهم أيضًا من أضافوا كل هذه الأشياء التي في الكون إلىٰ الجمادات والنجوم، وبعضهم قالوا بأن هناك قديمان في الكون، وبعضهم فهموا الصفات الإلهية خطأ، وسبب الضلال في كل هذا هو سوء فهم مسألة المؤثر والصفات.

ثم عرض الحاكم الجشمي لمن نفىٰ الأعراض المؤثرة التي هي علل الصفات، والذين أحالوا بالأحوال علىٰ ما لا تأثير له، أو علىٰ ما لا يعقل من الطبائع والجمادات، ثم أشار «لمن ذهب في الفساد كل مذهب»، من الذين أضافوا الحوادث إلىٰ الكواكب أو الجمادات.

يقول الجشمي: «ووفق الله تعالىٰ مشايخ التوحيد والعدل الذين هم فرسان الكلام، وحراس الإسلام، وعلماء الأمة والذابون عن الملة... حتىٰ يبينوا الصحيح من الفاسد، والحق من الباطل، وأثبتوا العالم فعلا محدثا، وأثبتوا له صانعا ومبدعا، وأثبتوا له -للصانع- صفات ككونه قادرا عالما حيا، وأحالوا حدوث شيء من الأجسام من شيء، وأبطلوا التأثير إلا من قادر حي، وقال إن جميع أجسام العالم وأكثر أعراضها مخترعة، وأثبتوا الأعراض من جهة الحي القادر، وأحالوا تأثير الطباع والجمادات وما يزعمه أهل النجوم...» وفي هذا

الكتاب كبقية كتبه يعتمد كثيرًا علىٰ آراء القاضي عبد الجبار[1].

- جلاء الأبصار في متون الأخبار:

يذكر الحاكم الجشمي في هذا الكتاب جملة من الأخبار الواردة في فضل القرآن والإيمان والعلم والعلماء وعلي بن طالب وأهل البيت، والصلاة والحج والصيام والجهاد والتوبة والزهد ونحوه من مسائل الدين، ويعلق علىٰ هذه الأخبار ويشرحها وقد بلغت أبواب الكتاب ستة عشرين بابًا، وتوجد للكتاب نسخ كثيرة.

منها مثلًا في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء قسم الحديث تحت رقم ١٣٧، وتوجد نسخ أخرىٰ في مكتبات خاصة أخرىٰ بمدينة صعدة[2].

- السفينة الجامعة لأنواع العلوم:

يقع مؤلف السفينة الجامعة لأنواع العلوم في أربعة مجلدات وقد ورد ذكره في المصادر كما وصل إلينا مخطوط في عدة نسخ، وقد ورد في المصادر مختصرا باسم السفينة وأنه مؤلف في التاريخ، ويبدأ بسرد قصص الأنبياء ثم سرد ما يتعلق بأهل البيت من علماء ورجال وعلماء وشخصيات مهمة حتىٰ عصر المؤلف، والمؤلف يحظىٰ بأهمية كبيرة عند أصحاب المذهب الزيدي[3].

وتوجد له نسخة في مسجد الجامع الكبير في قسم المعارف العامة تحت رقم

---

(١) انظر: عدنان زرزور، ص ١٣٠.

(٢) انظر: الجشمي، تحكيم الأصول في تصحيح الأصول، مقدمة المحققين، ص١٥، وقد استعملنا نسخة عن مؤسسة الإمام زيد بن علي، وقد نشر ولفريد مادلونج جزءا منه،الأخبار في إمامة الزيدية، بيروت، ١٩٨٧.

(٣) عدنان زرزور، الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص ١١١.

٢٧١٤-١٧١٦، كما توجد له نسخ مختلفة في مكتبات خاصة ببلاد اليمن السعيد.

- الكتاب الذي بين أيدينا:

سبق عرض مختصر لمسائل الكتاب، أما عن النسخة التي بين أيدينا من المخطوط فكما سبق بيانه فلم يعثر إلا علىٰ نسخة وحيدة له في اليمن، تنقص ورقتها الأولىٰ وتقع في ١٩١ ورقة غير مكتوب عليها اسم الناسخ، ونسخت يوم الخميس في ٢١ جمادىٰ الأولىٰ سنة ٥٥٧ هجرية، يعني بعد وفاة الحاكم الجشمي بـ٦٣ سنة، وتبدأ بعرض مسألة البداء ثم بعد ذلك يعرض ما تعتقده المجوس في الإله والنصارىٰ ونحوه.

وهي نسخة جيدة، مقابلة، بها آثار رطوبة، وأوراقها بها اضطراب، تبدأ بوقف يقول: «الحمد لله رب العالمين، اعلم أيها الواقف أرشدك الله وإيانا إلىٰ اتباع صراطه المستقيم والسلوك في منهاج الحق أن هذا الكتاب الموسوم بكتاب «عيون المسائل في الأصول» تأليف الحاكم أبو سعد محمد بن كرامة الجشمي تولىٰ الله مكافأته أمين، وصلىٰ الله وسلم علىٰ سيدنا محمد وآله الطاهرين آمين، وهو ملك المفتقر إلىٰ رحمة الله حسن بن علي الحجاري وفقه الله»، ويوجد أيضًا تملكان آخران لكن بخط حديث أحدهما بلون أزرق؛ «نقل ملك هذا بالشراء إلىٰ ملك مكتبة المصطفىٰ والآل بمركز بدر وثمن الشراء ستة آلاف ريال، وكتب عبد الله الشريف»، والتملك الآخر ولعله أقدم من سابقه يقول: «هذا الكتب في ملك حسن بن علي بن محمد بن حسن البشاري اشتراه عن طريق الأخ علي صالح... مكتبة السيد أحمد الشامي رحمه الله... بواسطة الأخ محمد حسن النجار وقد استعدت هذا الكتاب بمبلغ ثمانية ألف ريال في العام ١٩٨٦، والله ولي التوفيق، حسن البشاري (إمضاء)».

والنسخة تنقص من أولها وبدايتها: «ولا عرض يجوز عليه هذه الصفة، وحكي عن هشام بن الحكم وجماعة من المشبهة أنه متناهي الذات».

أما آخر المخطوط فهو :«قد أثبتنا جملة من المسائل علىٰ حسب ما خطر بالبال، ونبهنا في كل مسألة إلىٰ نكتة لا أنها أصح الأدلة بل هو وإن كان صحيحا، فالأدلة الصحيحة لمشايخنا كثيرة. وإنما كتبنا ما اتفق في ذلك، وتفصيل ذلك مشروح في كتب المشايخ رحمهم الله. وظني أنه لا يخلو من خلل، فالمسؤول ممن قرأه ونظر فيه أن يغيره ويصلحه. والله الموفق للصواب، وبه أستعين.

تم الكتاب بحمد الله ومنّه وعونه وكان الفراغ من كتابته يوم الأربعاء لإحدىٰ وعشرين ليلة مضت من شهر جمادىٰ الأولىٰ من شهور سبع وخمسين وخمسمائة سنة، وصلىٰ الله علىٰ رسوله سيدنا محمد النبي وأهله وسلم».

هكذا انتهت النسخة، وبعد هذا بدأ كتاب مختصر في أصول الفقه بدايته هكذا: بسم الله... الحمد لله القاهر سلطانه الباهر برهانه... أما بعد؛ فإن بعض الإخوان الراغبين في اكتساب العلم النافع المهتمين باقتناء العمل الصالح المسارعين في الخيرات سألني شرح جملة من مسائل أصول الفقه كان الحاكم أبو سعد محمد بن كرامة الجشمي رحمه الله أودعه كتابه الموسوم بعيون المسائل في الأصول، وأذكر أدلة تلك المسائل التي ذكرها صاحب الكتاب مع تهذيب ما يحتاج إلىٰ التهذب منها وتحقيق تلك الأدلة علىٰ وجه الاختصار الموصل إلىٰ الفائدة، فأجبتهم إلىٰ ذلك إسعافًا لطلبته وتعرضًا لثواب الله تعالىٰ بإجابة مسألته وسلكت في الاستدلال...».

وآخره «مبحث عن باب الإجمال أما... فيما يتناوله لما صح حمله علىٰ ما

وضع له وهو الاستغراق... يقصد به المخاطب عن ذلك وكان هذا التجوز لا يمنع من العمل بظاهره... والله الهادي».

أهمية الكتاب:

تتلخص أهمية كتاب عيون المسائل في النقاط التالية:

أولًا: ندرة وقلة المصادر التي وصلت عن المعتزلة نتيجة انمحاء أكثرها وذهابه؛ جعل لهذا الكتاب دورًا كبيرًا إذ إنه إضافة مهمة لهذه المصادر.

ثانيًا: إن المؤلف كان في فترة مبكرة نسبيًّا كما أنه كان تلميذًا لمتكلم المعتزلة الأشهر وجامع أقوالهم وحافظ آرائهم قاضي القضاة القاضي عبد الجبار؛ مما أكسبه علمًا بآراء المعتزلة علىٰ اختلافها وتشعبها وبعدها وقربها من أسس المعتزلة المعروفة المشهورة.

ثالثًا: إن المؤلف قد حفظ لنا ونقل إلينا كمًّا لا بأس به من آراء المعتزلة ورجالها، وتعرض بالنقد والتحليل لها، بشكل مختصر جميل بديع، علىٰ طريقة القدماء في سرد الآراء (قالوا، وقلنا) و(وجه قولهم ووجه قولنا)، ونحوه من ظريف الأسلوب واحتوائه علىٰ تمام المعنىٰ ورأس المسألة دون نقصان.

رابعًا: إن المؤلف حتىٰ الآن لم يكشف الكشف التام ولم تطبع آثاره ولم يعتنىٰ بها الاعتناء المرجو اللائق بها.

وهكذا مما سيعرفه القارئ الكريم إذا تصفح الكتاب وعلم ما فيه من درر المسائل وفرائد الجواهر.

أما ما صنعناه في المخطوط فيتلخص في التالي:

- تم نسخ المخطوط؛ وقد أهمل الناسخ النقط في كتابته، كما أن بعض

الكلمات كانت غامضة في كتابته أو كانت غير واضحة في المخطوط نفسه نتيجة طمس أو آثار رطوبة؛ وقد اجتهدنا قدر الطاقة في حل كل ذلك.

- ورد بالمخطوط فراغات كثيرة؛ هذه الفراغات قد تركها الناسخ ليكتب عناوين رئيسية وفرعية بمداد أحمر كما هو صنيعه في الأوراق الأولىٰ، لكنه نسي أو تكاسل فبقىٰ الفراغ علىٰ حاله؛ لذا قد اجتهدنا في وضع بعض العناوين الرئيسية والفرعية، كما وضعنا بعض الكلمات من عندنا لاستقامة المعنىٰ، فأي كلام وضعناه من عندنا ميزناه بين قوسين معقوفين هكذا [ ]، كما أشرنا إليه في الحاشية.

- وردت بعض الجمل مكررة؛ وقد حذفنا المكرر وأشرنا إليه في الهامش.

- ورد بعد انتهاء الفقرات حرف الهاء هكذا (ه) وهو بمعنىٰ (انتهىٰ)؛ وقد استبدلنا بدلا من الحرف الهاء النقطة في آخر الفقرة.

- ورد في النسخة بعض الأخطاء النحوية مثل قوله: «إن المجتهد لو لم يجوز» والصواب «لم يجز» بالجزم، وفي هذه الحال نثبت الصواب بعد تأكدنا منه ونشير في الهامش إلىٰ أن الوارد في الأصل خطأ ونذكره.

- صدرنا الكتاب بمقدمة ومدخل نذكر فيها حياة المؤلف وعصره ونبذًا من آثاره.



قائمة المصادر والمراجع

أولًا: العربية:

١-ابن فندق، تاريخ بيهق، نشرة بهمنار، طهران ١٣١٧هـ ١٩٣٨م،

٢-ابن كثير، البداية والنهاية، طبعة بيروت ١٩٩٠م.

٣-أبو الفرج ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك، طبعة حيدر آباد بدون تاريخ.

٤-الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تحصيل الأصول، عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقفية، الأردن، ٢٠٠١، مقدمة المحققين.

٥-الحاكم الجشمي، رسالة إبليس إلىٰ إخوانه المناحيس، تحقيق حسين المدرس، طبعة المتنبي العربي، بيروت، ١٩٩٥م.

٦-زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤م.

٧-عبد السلام بن عباس الوجيه، أعلام المؤلفين الزيدية، مؤسسة الإمام زيد بن علي، عمان، ١٩٩٩.

٨-عبد الله حسين، الدولة الإسماعيلية، مصر، ١٩٨٤.

٩-عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص ٣٨، مؤسسة الرسالة، دمشق، ١٩٧٠.

١٠-القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة- نشر فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس، ١٩٧٤م.

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

1- Ahmet Ocak, Selçukluların Dînî Siyaseti, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul-2002.

2- Henry Laoust, İslâm›da Ayrılıkçı Görüşler, çev. E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, İstanbul-1999.

3- Hodgson, M.G.S., İslâm›ın Serüveni, çev. Heyet, İstanbul-1995.

4- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, TTK. Basımevi, Ankara-1984.

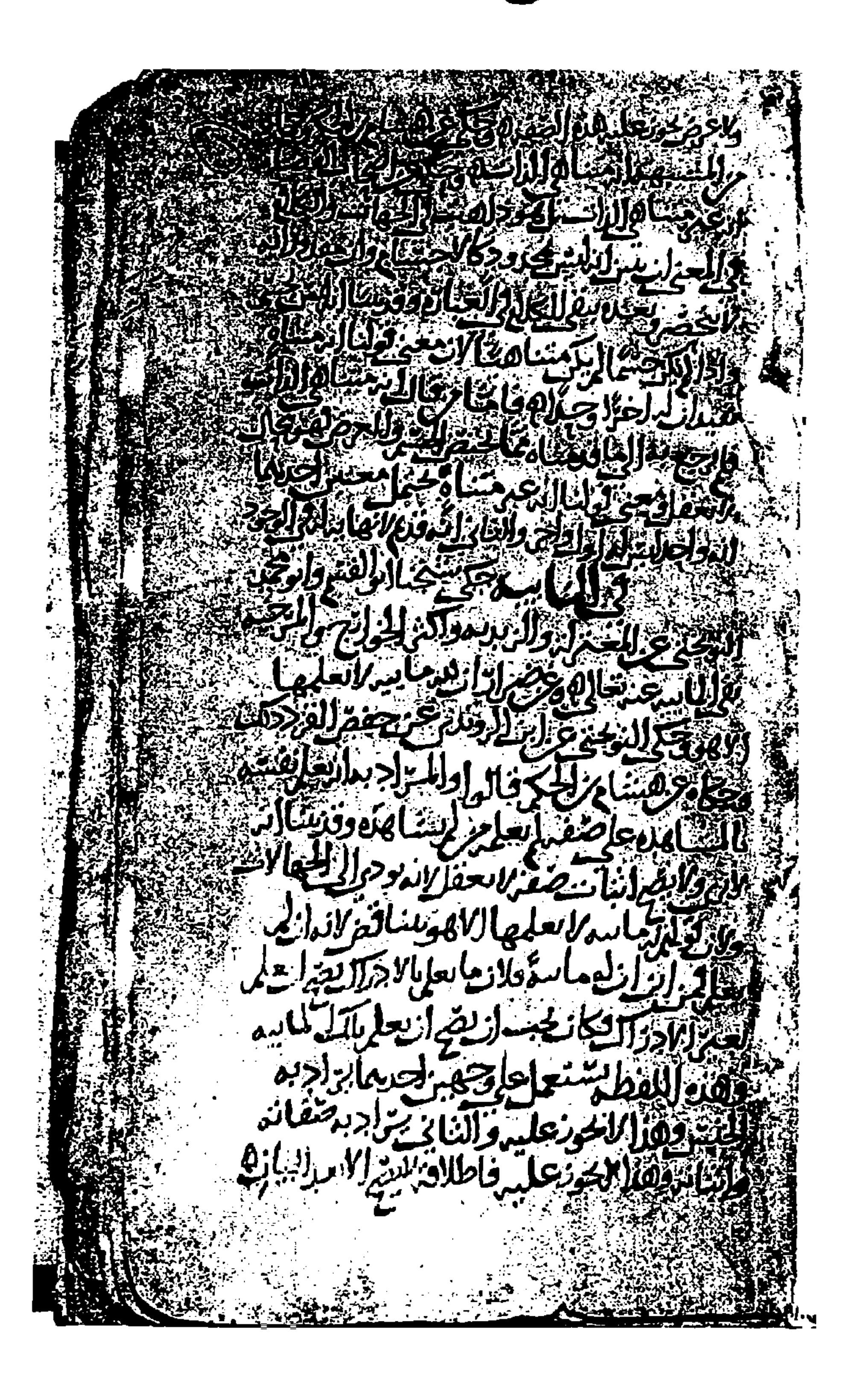
5- Mehmet Ümit, Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi (Zeyd b. Ali›den Kâsım er-Ressî›nin Ölümüne Kadar), TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul-2010.

6- Muhit Mert, Kelam Tarihinin Problemleri, Ankara Okulu Yayınları, Ankara-2008.

7- Orhan Şener Koloğlu, Cübbaîler›in Kelam Sistemi, İSAM Yayınları, İstanbul-2011.



نماذج من المخطوط







تاليف

القاضي أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة الحاكم الجشمي

[إنه تعالىٰ ليس بجسم][1] ولا عرض تجوز عليه هذه الصفة. وحُكي عن هشام بن الحكم وجماعة من المشبهة أنه متناهي الذات، وحُكي عن أصحاب الفضائل أنه غير متناهي الذات، بل هو ذاهب في الجهات والكلام.

وفي[2] المعنىٰ أن يبين أنه ليس بمحدود كالأجسام وأن مقدوراته لا تنحصر وبعده يبقىٰ الكلام في العبارة، وقد بينا أنه ليس بجسم، وإذا لم يكن جسمًا لم يكن متناهيًا؛ لأن معنىٰ قولنا: إنه متناهي الذات يفيد أن له آخرًا وحدًّا.

فأمّا من قال:إنه متناهي الذات فلم يرجع به إلىٰ ما قدمناه مما يختص بالجسم والعرض فهو محال لا يعقل، ومعنىٰ قولنا:إنه غير متناهٍ يحتمل معنيين:

أحدهما: أنه واحد ليس له أول وآخر.

والثاني: أنه قديم لا نهاية له في الوجود.

في الماهية

حكىٰ شيخنا أبو القاسم وأبو محمد النوبختي عن المعتزلة والزيدية وأكثر الخوارج والمرجئة نفي الماهية عنه تعالىٰ.

وعن ضرار أن لله ماهية لا يعلمها إلا هو، وحكىٰ النوبختي عن ابن الروندي عن حفص الفرد ذلك، وحكاه عن هشام بن الحكم؛ قالوا: والمراد به أنه يعلم نفسه بالمشاهدة علىٰ صفة لم يعلمه من لم يشاهده. وقد بينا أنه لا يُرىٰ ولا يصح إثبات صفة لا تعقل، لأنه يؤدي إلىٰ الجهالات، ولأن قولهم:(له ماهية لا يعلمها

(١) وردت النسخة في أولها نقص، وقد وضعنا هذه الجملة ليتم المعنىٰ.

(٢) بها خرق.

إلا هو) يتناقض، لأنه إن لم يعلم فمن أين أن له ماهية؟! فلأن ما يعلم بالإدراك يصح أن يعلم بغير الإدراك، فكان يجب أن يصح أن يعلم تلك الماهية. وهذه اللفظة تستعمل علىٰ وجهين:

أحدهما: يراد به الجنس، وهذا لا يجوز عليه.

والثاني: يراد به صفاته وإثباته، وهذا لا يجوز عليه، فإطلاقه لا يصح إلا بعد البيان.

في البداء

أجمع أهل الملة أن البداء لا يجوز علىٰ [الله][1] إلا قومًا من «الإمامية»[2] فإنهم أجازوه، وقيل: أول من أحدثه المختار بن أبي عبيد ثم تبعه الرافضة، ومن ينكر البداء يجيز النسخ.

لنا: أن البداء هو أن يظهر له مالم يكن ظاهرًا له، وهذا لا يجوز عليه تعالىٰ، لأنه عالم لم يزل لذاته، والذي يدل علىٰ البداء وبه فارق النسخ أن يرد أمر ونهي. وهناك أربعة شرائط؛ الوقت واحد، والمأمور واحد، والفعل واحد، والوجه واحد. وإذا اختلف بعض ذلك كان نسخًا وليس ببداء، وموضع هذا أصول الفقه.

مع المجوس

أكثر أهل الملل لا يجوزون علىٰ الله تعالىٰ الخوف والعجز، وقالت المجوس بجواز ذلك، وقالوا: الصانع تفكر، وقال: أخاف أن يحدث في ملكي

---

(١) بها خرق، والزيادة من عندنا.

(٢) ورد في الأصل «الأمية».

من يضادني. فكانت فكرة رديئة فحدث منها الشيطان ثم زعموا أنهما تحاربا، وأن الشيطان جمع حزبه، وجمع الرب ملائكته، ثم انهزم إلىٰ جنته، ثم اصطلحا علىٰ أن يسلم إليه الدنيا إلىٰ مدة إلىٰ جماعات من هذا الجنس.

لنا أنه تعالىٰ قادر لذاته علىٰ ما لا يتناهىٰ، فمحال عليه العجز والخوف، وهو اعتقاد المضرة، والله يتعالىٰ عن ذلك، ولا يجوز عليه المنافع والمضار.

في الاتحاد مع النصارىٰ وغيرهم

قالت الأمة بأسرها: إن الاتحاد لا يجوز علىٰ الله تعالىٰ إلا قومًا من الصوفية، وقالت النصارىٰ بجواز[1] الاتحاد، واختلفوا في كيفية الاتحاد؛ فمنهم من قال: اتحد بالذات، ومنهم من قال: اتحد بالمشيئة، والمعقول في الاتحاد أن يقال:إنه جاور المسيح واختلط به، أو يقال:إنه حل فيه، أو يقال:إن مشيئتهما واحدة، ومن اتحد من المعقول منه أن يقال: اتحد جميع الأقانيم أو واحد وهو الابن.

والفصل الثالث أن يقال: إنهما بعد الاتحاد علىٰ ما كانا عليه أو تغيرا عما كانا عليه علىٰ وجه جائز؛ فإما أن يقال: إنه حل في جميع أجزاء عيسىٰ أو صارا ذاتًا واحدة، والمحدث صار قديمًا، فهذا مما لا يعقل. ثم لا يخلو قولهم في الاتحاد من وجهين؛ إما أن نقول: إن الأفعال تقع من الأب الذي هو الإله أو من الابن أو منهما، ونشير إلىٰ بطلان جميع ذلك، فالدليل علىٰ فساد الاتحاد من جهة الذات أن الانتقال والمجاورة من صفة الجوهر والحلول من صفة العرض، وقد ثبت أنه تعالىٰ ليس بجسم ولا عرض فلا يجوز عليه شيء من ذلك، ولأن ما لم يكن أو مجاورًا ثم صار كذلك لابد من أمرٍ به صار كذلك إما بفاعل أو بمعنىٰ.

---

(١) وردت «ذلك» عليها شطب.

والدليل علىٰ فساد قول اليعقوبية: إنهما صارا شيئًا واحدًا، أن الشيئين يستحيل أن يصيرا شيئًا واحدًا في الحقيقة كما يستحيل أن يصير الجوهران جوهرًا واحدًا. والدليل علىٰ فساد قولهم: إن المحدث صار قديمًا، أن القديم هو الموجود لم يزل، والمحدث ما وجد بعد أن لم يكن، وما كان بهذه الصفة يستحيل أن يكون موجودًا لم يزل، وهذا بعينه يدل علىٰ فساد قول اليعقوبية: إنهما صارا شيئًا واحدًا.

والدليل علىٰ فساد الاتحاد من جهة المشيئة: أن من حق كل قادرين أن يصح من أحدهما أن يريد خلاف ما يريده الآخر؛ لأن مشيئتهما[1] متغايرة.

فأما قولهم في التثليث إن قالوا بذلك علىٰ وجه معقول لما بينا أن القديم لا ثاني له يبطل قولهم، فكيف وقولهم في ذلك لا يعقل.

في الأحوال[2]

قال أصحاب أبي هاشم: إن العلم بأنه تعالىٰ عالم حي لا يتعلق بذاته ولا بمعنىٰ سواه وإنما يتعلق بذاته علىٰ حاله، وقد أشار الشيوخ وأبو علي إلىٰ ذلك، وقال أبو القاسم: هو علم بذاته، وقال أبو علي: إنه علم بما له يكون عالمـًا إما بالذات أو بالعلم.

لنا أن العلم بأنه عالم لابد له من متعلق؛ فإما أن يتعلق بذاته أو بمعنىٰ غيره أو بمعلوماته أو بذاته علىٰ حالة، فبطل الأول لأن ذاته علم عند العلم بإثبات الصانع، فما معنىٰ الاستدلال علىٰ أنه قادر عالم، وبطل أن يتعلق بغيره لأنه ليس عالمـًا بعلم غيره. وبطل الثالث لأنه يعلم أنه عالم بجميع المعلومات علىٰ طريق

(١) ورد في الأصل «واحدة» مضروب عليها.

(٢) ورد بالأصل «الأحول».

التفصيل ولا يعلم جميع معلوماته فلم يبق إلا ما قلنا.

واستدل أبو هاشم بأنه لو لم يوجب للجملة حالًا لجاز وجود العلم بالشيء والجهل به في جزئين من القلب كالسواد والبياض، والحركة والسكون.

واستدل قاضي القضاة بأن الفعل المحكم يصح من الجملة فيجب أن يدل علىٰ صفة للجملة والعلم يحل بعضه.

العلم بأن المحدث لابد له من محدث استدلالي، وعند أبي القاسم ضروري.

لنا أنه لو كان ضروريًا لاشترك العقلاء فيه، والطبائعية يقولون: يحصل بطبع المحل وتمامه في المتولد بقول لا محدث له، ولأن بعد العلم بحدوث الجسم يحتاج إلىٰ تفكر ونظر حتىٰ نعلم أن له محدثًا، ولو كان ضروريًّا لما احتجنا إليه.

إذا علم صحة الفعل من واحد فالعلم بأنه قادر مكتسب، وعند أبي القاسم يعلم بديهةً.

لنا ما صح اختلاف العقلاء فيه، وصح دخول الشك فيه لم يكن ضروريًّا، والطبائعية تخالف في ذلك، ولأنه يصح فيه إيراد الشبه ويصح التفكر والنظر فلا يكون ضروريًّا.

عندنا يصح أن يقال: إنه تعالىٰ كان يصح منه خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه فيه، وعند أبي القاسم لا يجوز أن يقال ذلك.

لنا أنه تعالىٰ قادر في جميع الأحوال فلا حال يشار إليه إلا ويصح أن يوجد الفعل ولا يلزم لم يزل؛ لأن الفعل في ذلك الوقت لا يصح وجوده وهو قادر علىٰ ما يصح وجوده، وهذا كما تقول: إنه قادر علىٰ ما لا يتناهىٰ، وإن كان وجوده في حالة واحدة لا يصح، كذلك هنا.

ما علم الله أنه لا يكون لو وجد، ذهب البغداديون إلىٰ أنه تعالىٰ كان عالمًا بوجوده. وشيوخنا أحالوا السؤال لأنه لا يمكن جوابه علىٰ وجه إلا وينقض أصلًا ثبت صحته.

لنا أن كونه عالمًا لذاته فلا يجوز الانقلاب.

قال أبو هاشم أولًا: وهو مذهب أبي علي وأبي عبدالله أنه تعالىٰ مدرك لنفسه كما أنه عالم لنفسه، ثم رجع أبو هاشم وقال: إنه مدرك لا لنفسه ولا لعلة، ولهم في ذلك فصول وعلل، والقاضي يذهب إلىٰ القول الآخر، وهو مذهب أبي إسحاق بن عياش.

لنا أن كونه مدركًا حكم يقتضيه كونه حيًا فلا يكون للنفس، كما أن من حكم كونه قادرًا صحة الفعل، ومن حكم كونه عالـما صحة الفعل المحكم فلا يكون ذلك للنفس، كذلك هذا.

لا خلاف بين شيوخنا أنه تعالىٰ يصح أن يُعلم من وجه ويجهل من وجه، وإنما خالف فيه الصالحي علىٰ ما بينه من بعد. ثم اختلف الشيخان هل يصح أنه يعلم أنه تعالىٰ قادر مع الجهل بأنه حي موجود، أم لا؟

فكلام أبي علي مختلف وإن كان ظاهر كلامه أن يصح أن يُعلم كونه قادرًا ويُجهلَ كونُه حيًّا موجودًا. وأبو هاشم لا يجوِّز ذلك، والأول هو اختيار القاضي.

لنا أن مجرد الفعل يدل علىٰ كونه قادرًا فقط، فكونُه حيًّا موجودًا يعلم بتأملٍ آخرٍ، ولا يقال إنه كالأصل فيه لأنه يوجب أن يعلم المحدث قبل المحدث لأنه كالأصل وليس يجب في ترتيب العلوم أن يكون مطابقًا لترتيب المعلوم.

قال أبو علي: العلم بأنه لا ثاني له علم بذاته. وقال أبو هاشم: علم لا معلوم

له. وكذلك العلم بأنه لا شبه له ولا مثل له.

لنا أنه يصح أن يعرف الله تعالىٰ سائر صفاته ثم يتأمل ويعرف أنه لا ثاني له فيستحيل أن يقال إنه علم به ولأن نفي الابن والثاني لا يصح أن يشار به إلىٰ معدوم أو موجود.

قال أبو علي: القديم سبحانه يستحق الصفات للنفس ويفعل، ثم صفات الذات علىٰ ضربين: إثبات، ونفي.

فالأول: ككونه قادرًا وعالـمًا حيًّا سميعًا بصيرًا، وبه يقع الخلاف والوفاق، وعنده لا فرق بين أن يستحق صفة لا يكون إلا له، ككون السواد سوادًا، ومن أن يستحق علىٰ وجهٍ لا يكون علىٰ ذلك الوجه إلا له لكونه قادرًا.

والثاني: صفات النفي كهو غني لنفسه واحد لنفسه غني للأشياء لنفسه، ولكن بهذا لا يقع الخلاف والوفاق.

فأما أبو هاشم ومن تبعه فيمنع فيما يرجع إلىٰ النفي أن يكون للنفس في التحقيق وصفات النفس عنده ما يجري مجرىٰ التخصيص والتخيير، وقد يتنافىٰ كونه مدركًا أنه ليس للنفس وفي صفات النفس لا يقع التخصيص فلا يكون للنفس. فأما الإثبات فربما يقول ما قاله أبو علي، وربما قال لا يقع التخصيص به ولابد من صفة في ذاته بها مخالف، وهذه الصفات مقتضاه عنها وهو قول أصحابه، وربما يقول:إنه يخالف بكونه قديمًا.

لنا أن كل معلوم علمناه أنه لابد أن يختص بصفة يتميز بها عن غيره كذلك القديم، وهذه الصفات قد يشاركه فيها غيره، وليس بمثل له، فدل أنه ليس يقع به التخصيص.

لا خلاف بين أصحابنا أنه تعالىٰ لا يرىٰ، وأنه مخالف للمرئيات، فإن المرئيات مختلفة في الشاهد.

ثم اختلف الشيخان؛ فكان أبو علي يقول: لو كان مرئيًّا لكان من جنس المرئيات، وأبو هاشم يقول: لا يجب ذلك.

لنا أن كونه مرئيًّا لا يقتضي التجنيس، ومعناه أن رائيًا رآه،كما أن قولنا معلوم أن عالمـًا علمه ثم بكونه معلومًا لا يقع التجنيس، كذلك بكونه مرئيًّا لأن اللون والجوهر مرئيان، ولا يجب أن يكون أحدهما كالآخر.

الاسم والصفة من الأسماء الواقعة علىٰ قول الواصف لا علىٰ معنىٰ يرجع إلىٰ الموصوف، وقال بعضهم: إنه يرجع إلىٰ الموصوف.

لنا أن أهل اللغة اتفقوا أن الوصف والصفة واحد وأنه بمنزلة الوعد والوعيد، فإذا ثبت في الوصف أنه قول كذلك الصفة، ولأنهم أجمعوا أنه مصدر وصف يصف فإذا كان ذلك قولاً كذلك هذا، ولأن الصفة لو أفادت المعنىٰ الذي في الموصوف لوجب فيمن قام وقعد أن يوصف بأنه واصف لنفسه.

قال أصحابنا: الاسم عين المسمىٰ. وقال جماعة منهم الكرّامية: هو المسمىٰ.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠] فأثبت لنفسه أسماء وأضافها إليه فدل أنه غيره، ولأن الاسم قول القائل، ولذلك يجمع: أسماء ويصغر سُمَيّ. ويقال: إنه مشتق من السمو، وقيل من السمة. وحدّه أهل اللغة بأنه ما دل علىٰ معنىٰ غير مقيد بزمان ومكان. وقيل: ما جاز أن يكون خبرًا ومخبرًا عنه، ويقال للأسد كذا اسما وللسيف كذا اسمًا، كل ذلك منقول عن أهل اللغة نقلًا عامًّا. علمنا أن الاسم عبارة عن القول، وأجمع أهل اللغة أن النار اسم، ولو قاله

لم يحترق لسانه، ولو قال سكر لا يجد حلاوة، فدل علىٰ ما قلنا، ولأن أهل اللغة قسموا الكلام فأدخلوا الاسم في أقسام الكلام دل أنه منه.

كل اسم وصفة هو حقيقة لمعنىٰ وذلك المعنىٰ يصح في القديم سبحانه، فإن إطلاق تلك العبارة عليه يجوز من غير سمع. وقال أبو القاسم: لا يجوز إطلاقه إلا بإذن سمعي. حكىٰ عنه ذلك الحسن بن علي الورَّاق في الاعتراض علىٰ الأسماء والصفات لأبي علي. فأما المجاز فلا يجوز إلا بإذن شرعي بالاتفاق، وكذلك ما يحتمل معنيين ويوهم معنىً فاسدًا لا يجوز إطلاقه إلا بإذن شرعي.

لنا أن المقصود من المعاني؛ فإذا صح المعنىٰ عليه صح إجراء الاسم، ولأن كل اسم صح معناه صح إجراؤه، كأسماء النفي، وبعد فلو جاز أن يقال:إن إجراءَه يحتاج إلىٰ إذن لجاز أن يقال: تركه يحتاج إلىٰ إذنٍ حتىٰ لا يصح إجراؤه ولا تركه، وهذا فاسد.

لا خلاف بين أصحابنا أنه لا يجوز إجراء اللقب عليه تعالىٰ، ويجوز أن يسمىٰ شيئًا وإن كان لا يفيد معنىٰ في الموصوف. ثم اختلفوا لأي وجهٍ يصح؛ فقال أبو علي: السمع، ولولاه لما صح لأنه كاللقب أنه لا يفيد معنىٰ، وإليه ذهب شيخنا أبو عبدالله. وقال أبو هاشم: يصح إجراؤه عقلًا وشرعًا ولا يحتاج فيه إلىٰ سمع. وهو قول القاضي.

لنا أنه يفيد نوع فائدة وهو كونه معلومًا، والأسماء مما يفيد نوع[1] فائدة وهو كونه معلومًا، والأسماء مما يفيد فائدة مفصَّلة وربما تفيد فائدة مبهمة، فهو في ذلك بمنزلة المعرفة والنكرة. وذكر القاضي أنه يطلق عليه عقلًا لطريقة لا يقول بها أبو

(١) وردت في الهامش.

هاشم، وهو أن العلم بالقديم سبحانه يقع علىٰ طريق الجملة ابتداءً، فيقول علمت شيئًا فيفيد هذا النوع والفائدة.

كان أبو علي يقول: إنه يوصف -لم يزل- بأنه أول وسابق وأسبق ومتقدم وأقدم وأنه قبل غيره؛ لأن هذه الصفات لا تقتضي مشاركة الغير، فإذا كان موجودًا لم يزَلْ وُصف بهذه الصفات. وأبو هاشم يقول:إنها تقتضي الاشتراك، فما لم [...][1] غيره لا يوصف به كقولهم زيد أفضل من عمرو.

لا خلاف أنه لا يسمىٰ قديمًا، ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: معناه الموجود لم يزل ولا يوصف به غيره. وقال أبو هاشم: معناه إنه المتقدم علىٰ غيره ويوصف به غيره. قال القاضي: والقول الثاني أصح في اللغة، والأول أصح في عرف المتكلمين، ولذلك يقولون: العالم محدث وليس بقديم، ونحو ذلك.

اتفق مشايخنا البصرية أنه تعالىٰ يوصف بأنه سميع بصير لم يزل، ولا يوصف بأنه سامع مبصر رائي إلا عند وجود ما يدركه، ثم اختلف الشيخان؛ فقال أبو علي: الصفة واحدة، وإنما تختلف العبارة، وإن كان كلامه يختلف في ذلك. وقال أبو هاشم: له بكونه سامعًا ومبصرًا حالة متجددة. وقال القاضي: والصحيح أن قولنا سميع لا يفيد صفة زائدة علىٰ كونه حيًّا لا آفةَ به، ومعنىٰ سامع يفيد حالة متجددة في الشاهد. وقد بينا أن للمدرِك بكونه مدرِكًا حالًا خلافًا للبغدادية.

ويوصف بأنه حليم وغفور، ثم اختلفوا؛ فكان أبو علي يقول: إنه من صفات الفعل يعني: يفعل بالعصاة ما يضاد الانتقام. وقال أبو هاشم: يوصف بأنه حليم بمعنىٰ أنه لا يعاقب العصاة مع استحقاقهم.

---

(١) موضع غير واضح.

لنا أنه لا شيء يشار إليه ينافي العقاب حتىٰ يسمىٰ حلمًا وغفرانًا، ولأنه لا يعقل من ذلك إلا ما قلنا.

قال أبو علي: ويوصف بأنه دليل، ومعناه أنه فاعل الدلالة، وهو اختيار القاضي. وقال أبو هاشم: لا يوصف به.

لنا أنهم قد وصفوه بأنه دليل المتحيرين، ولأن فاعل الدلالة كالدال.

لا خلاف بين شيخينا أنه تعالىٰ يوصف بأنه تعالىٰ عالم بوجود الدنيا عند وجودها؛ ثم اختلفا وقال أبو علي: يوصف بذلك لنفسه ولوجود الدنيا. وقال يصح أن يعلل بعلتين كما كان الخبر تضمَّن أمرين. وقال أبو هاشم: يوصف بذلك لنفسه.

لنا أنه ضم إلىٰ العلة ما ليس بعلة، وهذا فاسد.

قال أبو علي: يوصف بأنه خيِّر. وقال أبو هاشم:لا يوصف به.

لنا أن معنىٰ خيِّر معنىٰ فاضل، ولذلك يقال فاضل خيِّر، فكما لا يوصف بقولنا فاضل كذلك خيِّر.

قال أبو علي: لا يوصف بأنه فاضل لأن الشرع منع منه، وهو قول القاضي. وقال أبو هاشم: لا يوصف للغة لأنه يفيد تجدد أمر.

لنا أن أهل اللغة يستعملونه في غير المتجدد ويريدون به التعظيم والمدح فلا معنىٰ للمنع إلا السمع.

وقال أبو علي: ويوصف بأنه مُعَلِم بالتقييد من حيث فعل العلم في غيره. وقال أبو هاشم: لا يوصف به.

لنا أنه يفيد حرفة مخصوصة كالخياطة.

قال مشايخنا: ويوصف بأنه الله. ثم اختلفوا؛ فقال مشايخنا: إنه الذي يحق له العبادة، وهو صفة ذات. وقال أبو القاسم: إنه مشتق من وله العباد ورغبتهم عند الشدائد إليه.

لنا إن الاسم وضع له لأن أهل اللغة لما اعتقدوا في الأوثان أنها يحق العبادة لها سموها آلهة، ولأنه لو كان مشتقًا من الوله لما استعمل فيه الهمزة.

قال: ويوصف بأنه ملك، ومعناه عند[ه] قادر، وهو صفة ذات. وقال أبو القاسم: صفة فعل.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ [الفاتحة: ٤] وهو معدوم.

قال: وسمي ربًا، ثم اختلفوا؛ فقال مشايخنا: هو صفة ذات، ومعناه مالك. وقال أبو القاسم: هو صفة فعل.

لنا أنه لا يسمىٰ به إلا الله عند إطلاقه، والتربية تصح من غيره.

ولا يسمىٰ صبورًا عندنا، وعند بعضهم يسمىٰ.

لنا الصبر احتمال المكاره، وذلك لا يجوز عليه، فإن استعمل بمعنىٰ حليم فهو مجاز، فإن ورد إذن شرعي أطلق عليه، وإلا فلا.

ويسمىٰ بأنه صادق، وهو من صفات الفعل عندنا، وحكي عن محمد بن علي المكي أنه لم يزل صادقًا بمعنىٰ نفي الكذب عنه.

لنا أنه صادق هو فاعل الصدق، وكلامه فعله فصار كقولنا متكلم آمرٌ ناهٍ.

ويوصف بأنه جواد، وهو صفة فعل، وحكي عن النجار أنه لم يزل جوادًا.

لنا أن الجواد فاعل الجود فصار كقولنا: رازق وخالق.

ذهب ابن كُلَّاب وطبقته إلىٰ أن الله تعالىٰ يوصف بأن له يدين ووجهًا وجنبًا وعينًا لا بمعنىٰ الجارحة، ولكن ذلك صفات له. وعندنا هذا فاسد.

لنا أن الكلام في صحة المذهب وإبطاله يتفرع علىٰ كونه معقولًا، وما قالوه غير معقول، فصار ذلك بمنزلة من يقول: إنه يتحرك لا علىٰ وجهٍ يعقل، ويؤدي هذا إلىٰ كل جهالة، ولأن طريق صفاته تعالىٰ فعله إما بنفسه أو بواسطة وهذا مما لا يدل عليه فعله فيجب نفيه.

لا يجوز إجراء اللقب علىٰ القديم سبحانه. وقال بعضهم: يجوز، ويقولون نسميه جسمًا لقبًا.

لنا أن اللقب في الغائب كالإشارة في الحاضر، فما لا يجوز الإشارة إليه لا يجوز إجراء اللقب عليه، ولأن إجراءه عليه عبثٌ لا يفيد.

ولا يجوز أن يكون القديم سبحانه محلًا لشيء من الأعراض خلافًا للكرَّامية وغيرهم أنه محل للحوادث.

لنا أن المصحح لاحتمال الأعراض كونه متحيزًا وهو ليس بمتحيز، ولأنه لو صح فيه حلول معنىٰ صح حلول سائر المعاني لأن المصحح واحد.

مسألة في أن القبيح لماذا يقبح؟

قال أصحابنا البصرية: إنه يقبح لوقوعه علىٰ وجهٍ ككونه ظلمًا وكذبًا ومفسدة. وقالت البغدادية: إنه يقبح لعينه، والحَسَنُ يحسن لعينه. ومن المتأخرين منهم من قال: إن العرض يقبح لعينه ويحسن، والجسم يحسن ويقبح لمعنىٰ يحله، وهذا ركيك من القول. وقالت الإخشيدية: يقبح للإرادة. وقالت المجبرة: يقبح للنهي. ومنهم من قال: يقبح لحال يرجع إلىٰ فاعله من كونه مملوكًا مربوبًا، وقالوا لا يقبح

من القديم شيء لأنه ليس بمملوك ولا منهي. فهذه ستة أقاويل. فالذي يدل على أن لا يقبح لحالٍ ترجع إلىٰ فاعله أنه لو قبح لذلك لقبح جميع أفعاله، وهذا فاسد، ولأن كون فاعله مملوكًا مربوبًا لا تعلق له بفعله فلا تؤثر في قبحه كسواده وبياضه.

والدليل علىٰ أنه لا يقبح للنهي وأن النهي يدل علىٰ قبحه أنه لو قبح للنهي لكان كل نهي يوجب قبحه كالحركة لما أوجب كونه متحركًا لم تختلف حركة وحركة، يوضحه أن العلة في إيجابها للمعلول لا تختلف باختلاف الفاعلين لأنه يوجب لذاته، ولأنه لو قبح للنهي لحسن للأمر فكان لا يحسن منه تعالىٰ شيء.

ولأنه لو قبح للنهي لاختص بمعرفته من يعرف النهي لأن العلم بوجه القبح هو الأصل في العلم بالقبح ككونه كذبًا وظلمًا، ولأنه يوجب أن لا يقبح منه الكذب وإظهار المعجز علىٰ الكذابين وتعذيب الأنبياء، وأن يبعث من يدعو إلىٰ الشرك، وهذا فاسد.

والدليل علىٰ أنه لا يقبح لعينه أنه يوجد السجود فيحسن ويوجد فيقبح إذا كان للصنم ولو كان بعينه يحسن ويقبح لما جاز ذلك.

والدليل علىٰ فساد قول الإخشيدية إن الظلم يقبح وإن لم يرده، فدل علىٰ ما قلنا.

قال أصحابنا: الحُسن إنما يحسن من القديم سبحانه لا يقع علىٰ وجه حسن. وقالت المجبرة: إنه يحسن لأنه مالك.

ومنهم من قال لانتقال النهي.

لنا أنه لو حسن لما قال لحسن بعثه الكذابين وظهور المعجز عليهم، ولأن الواحد منا قد يكون مالكًا فيجب أن يحسن منه كل شيء، ولأنه كان يجب أن يقع

جميع أفعالنا قبيحًا إن كان الحسن يحسن لكونه مالكًا.

قال أصحابنا: الله تعالىٰ قادر علىٰ ما لو فعله لكان ظلمًا قبيحًا. وحكي عن النظَّام والأسواري والجاحظ أن وصفه بذلك محال وهو قول المجبرة والحشوية والرافضة وإن كانت عللهم مختلفة.

لنا أن القبيح من جنس الحسن، وإنما يقبح ويحسن لوجوه يقع عليها فإذا كان تعالىٰ قادرًا علىٰ الحسن كذلك علىٰ القبيح، ولأن كونه قادرًا يتعلق بإحداث الشيء وكونه قبيحًا يتعلق بانتفاء أمور عنه كالنفع ودفع الضرر والاستحقاق، فلا يجوز أن يؤثر ذلك في كونه قادرًا عليه.

قال أصحابنا:إنه تعالىٰ قادر علىٰ إيجاد ما يعلم أنه لا يكون، وخالف فيه عبَّاد وجماعة من المجبرة، وحكي عن النظام والأسواري.

لنا أن من قدر علىٰ شيء قدر علىٰ جنس ضده، فإذا كان قادرًا علىٰ إيجاد ما يعلم أنه يوجد، كان قادرًا علىٰ إيجاد ضده.

قال أصحابنا:إنه تعالىٰ لا يفعل القبيح، ووافقهم الزيدية وجماعة من غيرهم. وقالت المجبرة بجواز ذلك.

لنا أن القبيح لا يفعل إلا لداعٍ، ودواعي القبيح لا تجوز عليه، وهو الحاجة والجهل، وإن شئت قلت: إنه عالم بقبحه، عالم بغناه عنه فلا يختاره كإظهار المعجز علىٰ الكذابين.

الله تعالىٰ مريد علىٰ الحقيقة، وقال النظَّام:إرادة الله فعله أو أمره أو حكمه، وهو مذهب أبي القاسم وأصحابه.

لنا: الله تعالىٰ أخبر بإخبار لا يجوز أن يكون خبرًا عن أحدٍ إلا بالإرادة لأن

قوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩] يحتمل محمد بن عبد الله، ويحتمل غيره، فلا يتعلق به إلا بإرادته تعالىٰ.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ مريد بإرادة. وقالت النجارية: مريد لذاته.

لنا أنه لو كان مريدًا لذاته لوجب أن يريد كل شيء يصح كونه مرادًا حتىٰ يريد الضدين، ويريد لأحدنا الأموال والأولاد فكان يجب حصوله، وهذا فاسد.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ مريد بإرادة محدثة. وقالت الكلابية والأشعرية: إنه مريد بإرادة قديمة.

لنا ما بينا أنه لا يجوز أن يكون مع الله تعالىٰ قديم آخر، ولأنه كان يجب أنه يريد كل المرادات كما أنه لما كان عالـمًا عندهم بعلم قديم علم كل المعلومات.

قال أصحابنا: إرادته غيره، توجد لا في محل. وقالت الصفاتية: إنه مريد بإرادة لا هو ولا غيره ولا بعضه. وحكي عن هشام بن الحكم وطبقته من الرافضة: أن إرادة الله حركة وأنها معنىٰ لا هو الله ولا غيره.

وقال أبو مالك الحضرمي وعلي بن هاشم: إنها حركة لكنها غيره.

لنا أنه ثبت أنه مريد بإرادة، وأنه لا يجوز أن يكون مريدًا بذاته وإرادة قديمة، فلم يبق إلا أنه مريد بإرادة محدثة، ولأنه حصل مريدًا[1] بعد أن لم يكن كذلك فلا بد من معنىٰ محدث لأجله صار مريدًا.

والدليل علىٰ أنه لا في محل أنه لا يخلو من أن يحله أو يحل حيًّا سواه أو جمادًا، ويبطل الأول لأنه ليس بمحل للحوادث، ويبطل الثاني لأن ذلك الحي أخصّ بها منه. ويبطل الثالث لأن الإرادة لا تحل في الجماد. وقول هشام فاسد لأن

---

(١) وردت كلمة (مريد) في المتن بها شطب.

الحركة لا تخص القلب كالإرادة فإن أراد العبارة فقد أخطأ من طريق اللغة. فأما قولهم: (لا هو ولا غيره ولا بعضه) سنبين ذلك عند ذكر حد الغيرين.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ يريد من أفعاله الكل سوىٰ الإرادة والكراهة، ومن أفعال غيره ما أمر به كالطاعات، فأما المباح فلا يريده ولا يكرهه والمعاصي لا يريد ويكره. وقالت المجبرة: إنه يريد المعاصي، وكل ما هو كائن.

لنا أن إرادة القبيح قبيحة، فكما لا يجوز أن يفعل القبيح كذلك لا يجوز أن يريده، ولأنه نهىٰ عنه، ولا يجوز أن ينهىٰ عما يريده، ولأن النهي لا يكون نهيًا إلا إذا أكره الناهي المنهي عنه. وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١] ولأنه لو جاز أن يريدها لجاز أن يأمر بها ويرضاها. وقال حاكيًا عن الكفار منكرًا: ﴿لَوۡ شَآءَ ٱلرَّحۡمَٰنُ مَا عَبَدۡنَٰهُمۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍ﴾ [الزخرف: ٢٠] وقال: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ﴾ [الأنعام: ١٤٨] الآية.

وقال بعد ذكر السيئات: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكۡرُوهٗا﴾ [الإسراء: ٣٨] وقال: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنۡيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلۡأٓخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧] إلىٰ نظائره مما يكثر.

قال أصحابنا: إن السخط والرضا والولاية والمحبة والعداوة من صفات الفعل، وهي ترجع إلىٰ الإرادة والكراهة ولا يوصف به لم يزل. وقال سليمان بن جرير: إنه لم يزل ساخطًا علىٰ من علم أنه يعصيه راضيًا عمن علم أنه يطيعه.

لنا أن السخط إرادة العقوبة أو كراهة الفعل، والرضا إرادة الفعل، والمحبة إرادة تعظيمه، والعداوة إرادة الإصرار، وكل ذلك يرجع إلىٰ الإرادة والكراهة، وهما محدثان، كذلك ما يرجع إليهما.

في كيفية الجواب عن قولهم، إن الله تعالىٰ لو فعل القبيح كيف كان يكون:

قال شيخنا أبو الهذيل: محال أن يفعل الله الظلم والجور، ويجوز أن يقال: قادر علىٰ ما يستحيل وقوعه، وهذه مناقضة، لأن كونه مقدورًا هو ما يصح وجوده وإحالة كونه، يخرجه من أن يكون مقدورًا.

وحكي عنه أنه قادر عليه ولا يفعله لحكمته، وهو الصحيح.

وقال بشر بن المعتمر وأبو موسىٰ وجماعة: إنه يقدر علىٰ ذلك. فإذا قيل لهم: لو فعله، قالوا: إطلاق هذا في الله قبيح، ولا يحسن مثله في رجل من صالح المسلمين، لأنه يصح أن يقال: لو كفر علىٰ [علله][1] كيف كان يكون. وهذا فاسد، لأن لقائل أن يقول: هب أنه قبيح، فما الجواب عنه؟ وله أن يقول: القبيح إضافة القبيح إليه لا السؤال عنه حال تقديره لو وقع، وقد قال تعالىٰ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[الزمر: ٦٥] وقال بشر[2] علىٰ ما يحكىٰ عنه: إنه يقدر أن يعذب الطفل، ولو عذبه لكان بالغًا كافرًا. وهذا فاسد، لأنه تعليق المحال بالجائز، لأن انقلاب الطفل محال ووقوع العذاب جائز.

وقال الإسكافي: لا يجوز أن يجامع وقوع الظلم ما يدل علىٰ أن الظلم لا يقع منه. وهذا صحيح. فإذا قيل: فلو وقع. قال: كان يقع والأجسام معراة من العقول التي دلت بعينها علىٰ أنه لا يظلم. وهذا أيضًا تعليق المحال بالجائز. ويحكىٰ عن أبي [...][3] أنه لو ظلم مع وجود الدلائل لكان لا يدل علىٰ أنه لا يظلم، وهذا

---

(١) ورد بالأصل فوق كلمة «كيف»: علله لم.

(٢) ورد في الأصل «بشير» والصواب «بشر بن المعتمر» أحد متكلمي المعتزلة.

(٣) باقي الاسم سقط من الأصل!

محال، لأنه بمنزلة من يقول: لو ظلم مع وجود الحركة لكان يصير سكونًا، وهذا تعليق المحال بالجائز.

وقال شيخنا أبو القاسم وجماعة: إنه يقدر أن يفعله منفردًا عن الدليل بأنه لا يظلم، وهذا غير صحيح، لأن الأدلة علىٰ أنه لا يظلم قد وجدت.

فإن قلت: إنه يقدر عليه، فالسؤال متوجه. وإن قلت: إنه مع وجود الأدلة لا يصح فعله، نقضت قولك إنه قادر علىٰ فعله.

وحكي عن أبي القاسم خاصة أن الظلم لو وقع لكان العقول بحالها لكن الأشياء التي تستدل بها كانت غير هذه الأشياء الدالة يومنا هذا، وهذا غير صحيح،لأن الدلالة هو العلم بأن العالم بقبح القبيح وبغناه عنه لا يفعله، فلو فعل القبيح لكان هذا الاختيار منا حاصلًا، فلا يصح قوله كانت الأشياء غير هذه، وبعده فقد حصلت هذه الأشياء فما الجواب عن السؤال.

وقال شيخنا أبو علي: لا يجاب عن هذا السؤال، لأن أي جواب أجيب عنه كان فاسدًا، وضرب لذلك مثلًا بأن قال: لو سأل فقال لو فعل الرسول الكذب كيف كان يكون فعلىٰ أي وجه أجيب كان فاسدًا. وإلىٰ هذا يشير أبو هاشم في قوله في هذا تضمين المحال بالجائز، ثم فصلها وأوضحها بوجه نذكره، وليس هذا موضعه.

مسألة

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ متكلم بكلام. ومن الناس من قال:إنه متكلم لذاته.

لنا أن إثبات صفة لا تعقل لا يصح لأن صفات النفس إما أن تعلم بالدليل أو بالإدراك، ولا يعلم في ذلك كونه متكلمًا، وإنما يعقل من ذلك كونه فاعلًا للكلام،

علىٰ أن هذا تناقض، لأن كونه متكلمًا نقيض إثبات كلامه، وكونه صفة للنفس يقتضي نفي الكلام، فيستغني[1] المسيح بكماله، والمسيح هو اللاهوت والناسوت.

وزعم أكثر اليعقوبية أن الصلب والقتل وقع علىٰ الجوهر الكائن من الجوهرين اللذين هما الإله والإنسان. ومنهم من قال: المسيح جوهر واحد قديم من جهة، محدث من جهة، مولود من جهة، غير مولود من جهة، مقتول من جهة، غير مقتول من جهة. وقيل غير ذلك.

واتفقوا أن المسيح يُعبد، ثم اختلفوا، فقيل: يُعبد لكماله، وقيل: يعبد من جهة لاهوته علىٰ حسب الاختلاف في الاتحاد. وللنصاري مذهب أخر، والمشهور ما حكيناه.



(١) من هنا ورد سقط إلىٰ الصفحات التالية؛ والصفحة التي تليها تبدأ بتتكملة مسائل النصارىٰ.

فصل في ذكر اليهود

هم علىٰ أقاويل؛ منهم من شبَّه، ومنهم من نفىٰ التشبيه، واتفقوا علىٰ الإقرار بموسىٰ وهارون ويوشع، وقبلهم بنبوة نوح وآدم وما بعد موسىٰ من الأنبياء، وبتسعة عشر كتابًا بعد التوراة أضافوها إلىٰ أنبيائهم إلا السامرة، فإنهم أثبتوا نبوة موسىٰ وهارون ويوشع دون غيرهم، وأنكروا جميعهم نبوة المسيح إلا فرقة يسيرة، وأجمعوا علىٰ إنكار نبوة محمد ﷺ، وإن كان قد حكي عن بعضهم أنه كان رسولاً إلىٰ العرب خاصة.

ثم اختلفوا في نسخ الشرائع بعد اتفاقهم أن شريعة موسىٰ عليه السلام مؤبدة، فمنهم من قال لا يجوز عقلًا، ومنهم من قال يجوز عقلًا، لكن صح بخبر موسىٰ أن شريعته لا تنسخ، ومنهم من جوزها من الوجهين،

وزعم أنه لم يأت بعد موسىٰ صاحب معجزة، وهم فِرَق شتىٰ، العنانيَّة والملكانية[1]، وبينهم في الأصول والشرائع اختلاف كثير كثير، وبالله التوفيق.

القسم الثاني في الكلام في فرق أهل القبلة وكيف حدث الخلاف فيها، ورجال كل فرقة وجمل مذاهبهم.

ذكر شيخنا أبو القاسم رحمه الله أن فرق الأمة ستة: الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة والعامة، والحشوية، وذكر ما تدين به كل فرقة، وأطال القول فيه، وذكر غيره أن فرق الأمة المعروفة مع اتفاقهم علىٰ التصديق بنبوة

---

(١) في الأصل: المالكية. والصواب ما أثبتناه.

محمد صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله سبع: المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والمجبرة، والعامة، والحشوية، ويشير إلىٰ جمل ذلك علىٰ سبيل الإيجاز والاختصار فصلًا فصلًا.



فصل
في ذكر كيفية حدوث الخلاف بين أهل الصلاة

لا شبهة أن أهل الإسلام كانوا علىٰ طريقة واحدة أيام الرسول ﷺ لا يختلفون في أمر دياناتهم، وأن الخلاف حدث من بعد، والذي كانوا عليه القول بأن العالم محدث له صانع قديم قادر عالم حي سميع بصير لا يجوز عليه الآفات والنقص، وأنه لا يشبهه شيء، وأنه حكيم محسن لا يظلم ولا يجور، وأنه صادق في أقواله، وأن المكلفين ثلاثة؛ كافر، وله أحكام معلومة. ومؤمن، وله أحكام معلومة. ومرتكب لكبيرة فاسق. وأن البعث والجنة والجزاء[1] والنار والحساب حق، وأن ما جاء به محمد حق، فهذا القدر عُرِف من دين الرسول ﷺ الملحدة، فقد علم أن مذهب الخوارج كيف حدث أولًا وكيف...[2] ثم لا يكاد يحصىٰ وهكذا فرق الرافضة وسائر الفرق الباطلة، وإنما أتوا في ذلك من جهة ترك النظر، ولو نظروا لعرفوا، فإن قيل: أليس مخالفوكم يقولون: إن قولكم «المنزلة بين المنزلتين» أحدثه واصل بن عطاء، قلنا: كيف يكون هذا من هو أحدثه، والأمة مجمعة علىٰ تفسيقه.

وإنما كان من التشدد في الرد علىٰ أهل الأهواء والتصنيف في ذلك. ونعود إلىٰ ذكر الفرق.

---

(١) وردت كلمة (الجزاء) مرة أخرىٰ بها شطب.

(٢) اجتهدنا في قراءة هذه الصفحة قدر الطاقة، وما به نقط فهو غير مقروء، والصفحة بها طمس، والسياق به بعض الاضطراب لا سيما بالنظر إلىٰ نهاية الصفحة السابقة عليه.

فصل
في ذكر الزيدية

سموا بذلك للانتساب إلىٰ الإمام أبي الحسين زيد بن الإمام علي عليه السلام، والذي يجمعهم من المذاهب تفضيل علي، والقول بأنه أولىٰ من عمر بالإمامة، وأن الإمامة في ولده، وأن الخروج علىٰ الجائرين واجب، وأن الإمامة تُستحق بالفضل والطلب دون الوراثة. ثم اختلفوا علىٰ فرقتين؛ فمنهم الجارودية، ومنهم البترية، وهذا المذهب هو الذي كانت الشيعة عليه أيام أمير المؤمنين، لأنهم كانوا علىٰ ثلاثة فرق؛ فرقة تفضِّله فقط، وفرقة تميل إلىٰ الشيخين بعض الميل، وتغلو في أمر عثمان، وفرقة تغلو في أمرهم، وتكفر الصحابة، وهم أصحاب ابن سبأ، والسبئية في التحقيق خارجون عن الأمة فضلًا عن أن يكونوا من الشيعة، لأن كلامهم مثل كلام الغلاة، فأما الفرقتان فهو الذي عليه الزيدية لأن القول بالتفضيل مذهب البترية ومن يتشيع من المعتزلة كالإسكافي وابن المعتمر وغيرهما، وقول الجارودية. فأما دعوىٰ النص الضروري علىٰ أعيان وظهور المعجز عليهم والقول بالعصمة وحصر الأئمة وتكفير الصحابة وأكثر العترة فحدث بعد عليٍّ بزمان كبير.

ونعود إلىٰ فرق الزيدية، أما الجارودية فزعمت أنه ﷺ نصَّ علىٰ علي بالوصف والإمام بعده الحسن ثم الحسين ثم بعدهم من يكون من هذين البطنين يدعون إلىٰ سبيل الله مع العلم والفضل. وقد ينتسب القول بالغيبة إلىٰ بعض الجارودية وليس ذلك بصحيح.

فأما البترية أصحاب الحسن بن صالح وكثير النواء وسليمان بن جرير فذهبوا إلىٰ أن الإمامة شورىٰ تصلح بعقد رجل من خيار المسلمين وتصلح في المفضول، ويقولون بإمامة الشيخين؛ وسموا بترية لأن سليمان بن جرير لما قال بالتفضيل وأنكر النص سماه المغيرة بن سعيد أبتر.

وذكر الحسين الخياط أنهم سموا بذلك لأنهم لم يجهروا ببسم الله بين السور، وجهروا في الفاتحة، فقيل بتروا الجهر، فسموا بترية، والجارودية تنسب إلىٰ أبي الجارود. ورجال الزيدية من السلف كثير، ومنهم الحسن بن صالح بن حي وعلي بن صالح بن حي، ووكيع بن الجراح، ويحيىٰ بن آدم، والفضل بن دُكين. وأجمعت الزيدية علىٰ القول بالتوحيد، والعدل والوعيد وهم في زماننا هذا، قاسمية وناصرية. وإنما خلافهم [في] فروع للمسائل وكانوا يتشددون في ذلك، ثم سَهُلَ بسعي المهدي أبي عبد الله بن الداعي فإنه ألقىٰ إليهم أن كل مجتهد مصيب. والأئمة الذين خرجوا منهم كثير؛ منهم زيد بن علي، ويحيىٰ بن زيد، والنفس الزكية، وأخوه إبراهيم ويحيي والفخي ومحمد بن إبراهيم والقاسم بن إبراهيم، والهادي والناصر عليهم السلام. وقد ذكر أبو القاسم وغيره من حسن سيرتهم البعض وذكر أن الذي أيدهم هم المعتزلة، وذكر أخبارهم وأئمتهم يحتاج إلىٰ كتاب كبير. ولهم في ذلك كتب.



فصل
في ذكر الإمامية

سموا إمامية لقولهم إن الأمور الدينية كلها إلىٰ الإمام، والإمام بمنزلة النبي، ولابد في كل وقت من إمام، وأنه يحتاج إليه في جميع أمور الدين والدنيا عند أكثرهم، وسموا رافضة لتركهم زيد بن علي، وقيل لتركهم نصرة النفس الزكية، والذي يجمعهم من المذاهب أن النبي ﷺ نص علىٰ أمير المؤمنين باسمه وعينه حتىٰ اضطروا إلىٰ مراده، وأظهر ذلك وأعلنه، كما أظهر الصلاة والحج ونحوه، وأن أكثر الصحابة ارتدوا وعاندوا بإنكار ذلك. وذهب أكثرهم إلىٰ أن الإمامة بالنص فقط. ومنهم من ذهب إلىٰ أنه بالوراثة.

واتفقوا أن الإمام يعلم جميع ما تحتاج إليه الأمة، وأنه يظهر عليه المعجز، وأنه معصوم منصوص عليه، ولا يجوز إلا الأفضل ظاهرًا وباطنًا، ولا يجوز أخذ شيء من الدين إلا من جهة الإمام، وتبطل القياس والاجتهاد وأخبار الآحاد وإجماع الأمة، وتحيل علىٰ قول الإمام، وتجوز التقية علىٰ الإمام حتىٰ زعموا أنه يجوز أن يكون الإمام بين قوم وهو يحلف بالله والطلاق والعتاق أنه ليس بإمام، وفي تلك الحال هو مفترض الطاعة عليهم، واجب اعتقاد إمامته، ولا يرون الخروج علىٰ الظلمة إلا عند ظهور قاعدهم الذي يسمونه قائمًا، ويحيلون عليه منذ دهر وليس له أثر.

واتفقوا أن الإمام بعد النبي ﷺ علي ثم الحسن ثم الحسين ثم اختلفوا فرقًا كثيرةً، فمنهم الكيسانية، زعموا أن الإمام بعد الحسين محمد بن الحنفية،

ثم اختلفت الكيسانية فقال بعضهم: هو الغائب المنتظر، وقال بعضهم: إنه مات، والإمام بعده علي بن الحسين. وقال بعضهم: الإمام بعده ابنه أبو هاشم، وقالت الفرقة الثانية: الإمام بعد الحسين علي بن الحسين.

واتفق القائلون بإمامة علي بن الحسين أن الإمامة بعده لمحمد بن علي الباقر، ثم اختلفوا عند موته ثلاث فرق؛ فمنهم المغيرية أصحاب مغيرة بن سعيد، زعموا أن المغيرة هو الإمام، وأن أبا جعفر أوصىٰ إليه، والمهدي محمد بن عبد الله بن الحسن، وللمغيرة أقوال في غير الإمامة خرج بها عن الإسلام، زعم أنه نبي وأن معبوده من نور، وفسر قوله: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ ﴾ [الأحزاب: ٧٢] أنه علىٰ ﴿ وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ﴾[الأحزاب: ٧٢] قال أبو بكر وعمر. وفي التحقيق ليسوا من الأمة.

والفرقة الثانية: المنصورية، ينتسبون إلىٰ أبي منصور. زعم أن أبا جعفر أوصىٰ إليه.

والفرقة الثالثة: الجعفرية، زعموا أن الإمام بعده جعفر بن محمد، وفيهم العدد. ثم اختلفوا عند موت جعفر علىٰ ست فرق، الناوسية والاسماعيلية والمباركية والسمطية والعمارية والمفضلية[1].

فأما الناوسية زعموا أن جعفرًا لم يمت وأنه المنتظر.

والإسماعيلية زعموا أن إسماعيل هو الإمام، وأنه لم يمت قبل أبيه.

وأما المباركية زعموا أن الإمام محمد بن إسماعيل بعد جعفر وأنه حي سيخرج. ومن المباركية من زعم أنه مات وأن الإمامة في ولده.

وأما السمطية زعموا أن الإمام بعد جعفر محمد بن جعفر.

(١) انظر مقالات الإسلاميين ص٢٥، ٢٧،٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢.

والعمارية زعمت أن الإمامة بعد جعفر عبد الله بن جعفر وهو ابنه الأكبر.

قال أبو القاسم: وأهل هذه المقالة هم أعظم فرق الجعفرية.

وأما المفضلية فزعمت أن الإمام بعد جعفر موسىٰ بن جعفر.

ثم اختلفت المفضلية بعد حبسته الثانية ثلاث فرق؛ الواقفية: زعمت أنه لم يمت وأنه المنتظر، والثانية: زعمت أن الإمام بعده أحمد بن موسىٰ. والثالثة: القطعية، وفيهم العدد زعمت أنه مات، والإمام بعده علي بن موسىٰ. ثم افترقت القطعية عند موت علي بن موسىٰ ثلاث فرق؛ فرقة تزعم أن الإمام بعده محمد بن علي، وفرقة ترجع إلىٰ إمامة أحمد بن موسىٰ. وفرقة وقفوا علىٰ علي بن موسىٰ.

واختلف القائلون بإمامة محمد بن علي لصغر سنه ولهم في ذلك اختلاف كبير وروايات عجيبة وجهالات جمة، لأن أباه توفي وهو صغير، فزعم بعضهم أنه له أربع سنين، وزعم بعضهم أن له ثمان سنين، وزعم بعضهم أنه كان إمامًا في ذلك الحال، وزعم بعضهم أن الأمر إليه وإن لم يبلغ.

ثم اختلفوا عند موت علي بن محمد بن علي بن موسىٰ فزعم بعضهم أنه حي وهو المنتظر، والأكثر زعموا أنه مات.

ثم اختلفوا فكان فارس وأصحابه يقولون بإمامة محمد بن علي، ومات هو في حياة أبيه، لكن فارس قتل قبل موته، فزعم أصحابه من بعد أن جعفر بن علي هو الإمام بعد أخيه محمد، وأكثرهم قالوا بإمامة الحسن بن علي بعد أبيه، ثم بعد الحسن العسكري اختلفوا في المنتظر الاختلاف الشديد الذي لا يمكن أن تُحصِّل لهم فيه مذهبًا.

فهذه جملة ما يتحصل من فرق الإمامية ومقالاتهم، وقد انقرض أكثرهم.

ووجه الإمامية والذي فيهم العدد هم القطعية، ثم فيهم أصناف أخر قد أحدثوا مذاهب لا تتصل بالإمامة، وأكثرهم لا يعد من الأمة كالكاملية والسبابيّة والخطابية واليعقوبية والزرارية والرَّزانية والسمنية والمفضلية والفصلية.

ومن أدل الدليل علىٰ بطلان ما يدعون من النص علىٰ اثني عشر اختلافهم عند موت كل إمام.

ومن رجال الإمامية ومصنفيهم هشام بن الحكم وهشام بن سالم. وعلي بن منصور، وعلي بن هيثم، وشيطان الطاق والفضل بن شاذان وغيرهم، ومن المتأخرين ممن صنف لهم ابن المعلم، وممن صنف لهم ابن الراوندي.

قال شيخنا أبو القاسم: ولهؤلاء الرافضة أقوال تفردوا بها منها القول بالبداء والرجعة، وأن علم الله حادث، وهم مطبقون إلا من عصم الله علىٰ الجبر والتشبيه.



فصل
في ذكر الباطنية

هم في الحقيقة خارجون عن الإسلام، ولما انتحلوا الإسلام ظاهرًا ذكرناهم عند فرق الأمة، ولهم خرافات كثيرة، ولا يكاد يعرف لهم مذهب لتدينهم بالستر، ولأنهم يحدثون في كل وقت مذاهب، لأنها لا تبنىٰ علىٰ أصل، وإنما غرضهم إبطال الدين وهدم الإسلام.

وقد صنف في أقاويلهم والرد عليهم كتب جمة، وجملة أمرهم أنهم أحدثوا هذه المقالة بعد مضي مئتي سنة وشيء من الهجرة أحدثها قوم من أولاد المجوس، وكان في جملتهم عبد الله بن ميمون القداح، وتستروا بالتشيع والغرض إبطال الإسلام، وتسمَّوا بالباطنية لدعواهم لكل ظاهر باطنًا هو المقصود، ويسمون القرامطة للانتساب إلىٰ رجل يسمىٰ قرمط، ويتسمون أيضًا بالشيعة والإسماعيلية، ومن خالفهم يسمونهم مزدكية وبابكية وخرمية، ولهم حيل في الدعوة وترتيب إلىٰ أن يبلغ الأمر إلىٰ ترك الإسلام.

وجملة ما حصله المتكلمون من مقالاتهم القول بأصلين روحانيين؛ أحدهما السابق، والآخر التالي. ثم اختلفوا فمنهم من قال: المدبر للعالم هو التالي، ومنهم من قال هما مدبران. وزعموا أن الأصل القديم لا يوصف بأنه موجود ولا لاموجود، ولا مذكور ولا لامذكور، ولا معلوم ولا لامعلوم، وقيل قصدهم مذهب المجوس والقول بالاثنين، وميمون ثنوي لا شك فيه، وقيل قصدهم مذهب الفلاسفة والقول بالهيولىٰ والصورة، قالوا والإلهان جوهران بسيطان،

واتفقوا علىٰ القول بالطبائع الأربع وتأثيرها. فهذه جملة قولهم في التوحيد.

فأما في النبوات فيقرون في الظاهر بالرسالة، وينكرون الوحي ومجيء الملائكة من السماء، ويبطلون المعجزات، قالوا وجميعها رموز لم يعلمها أهل الظاهر، فمعنىٰ ثعبان موسىٰ حجته، ومعنىٰ الغمام أمره عليهم، وأنكروا أن يكون عيسىٰ من غير أب. قالوا: ومعنىٰ قولهم: لا أب له أنه لم يأخذ العلم من إمام، وإنما كان تلميذ حجة من نقباء ذلك الزمان. وإحياء الموتىٰ إشارة إلىٰ العلم، ونبع الماء من بين الأصابع إشارة إلىٰ تكبير العلم، وطلوع الشمس من المغرب خروج الإمام. قالوا: والنبوة قوة ترد من التالي علىٰ قلبه فيعرف مواطن الأشياء وطبائع الأجسام فيفعلون ما يفعلون.

ويروىٰ عنهم أن محمد بن إسماعيل بن جعفر بن محمد نبي، ويقولون معرفة المعاد واجب بخلاف ما عليه أهل الظاهر، فمعنىٰ القيامة قيام قائم الزمان، والمعاد عود كل شيء إلىٰ أصله من الطبائع الأربع، وينكرون البعث والجنة والنار علىٰ ما ورد به القرآن. قالوا: ما جاءت به الرسل يجب قبوله ومعرفة باطنه، فإنها رموز وإشارات، فإن لكل شيء ظاهرًا وباطنًا. وتأولوا ظاهر الشرع بأشياء لا يعتريها إلا أمثالهم. قالوا في الطهور معناه التولي والتبري، وكل صلاة إشارة إلىٰ شيء، والجنابة إظهار العلم بغير أهله، والزكاة تزكية النفس لمعرفة الحق، والكعبة نبي، والباب علي، والطواف السعي الإقرار بالأئمة السبعة، ونحو ذلك من الترّهات مما تقل الفائدة في ذكره، ويحكىٰ عنهم إباحة الزنا واللواط وما تشتهي الأنفس.

فصل
في ذكر فرق الخوارج

يسمون الشراة والخوارج والحرورية والمحكمة، وهم يرضون بكل ذلك، ويسمون المارقة لورود الأخبار بأنهم يمرقون من الدين، وهم يأبون ذلك، والذي يجمعهم في المذاهب إكفار علي وعثمان وإكفار كل من أتىٰ بكبيرة، والخروج علىٰ الإمام الجائر، وإنكار الحكمين. ثم اختلفوا كثيرًا من الاختلاف، ولهم فرق كثيرة يرجع أصولها إلىٰ خمسة: الأزارقة ينتسبون إلىٰ نافع الأزرق، والإباضية ينتسبون إلىٰ يحيىٰ بن عبد الله الإباضي، والصفرية إلىٰ زياد الأصفر، والبيهسية إلىٰ أبي بيهس، والنجدات إلىٰ نجدة بن عامر الحروري. ثم لهم بعد ذلك فرق تتشعب من هذه الفرق؛ فمنهم العطويَّة والعجاردة والفديكية[1] والوصينية واليزيدية وغيرهم.

وأول ما حدث هذا المذهب عند التحكيم أحدثه عبد الله بن الكواء وعبد الله بن وهب وفارقا عليًّا، وكان لهم أئمة وخرجوا مرة بعد أخرىٰ وانقطعت رايتهم بعد حمزة الشاري. وهذا المذهب يكثر بالجزيرة والموصل والبحرين وعمان وسجستان. ومن مصنفيهم أبو عبيدة وأبو العيناء وعبد الله بن يزيد ويحيىٰ بن كامل واليمان بن رباب وغيرهم وأخبارهم مصنفة مدونة.

---

(١) انظر المقالات، ص٩٤، ٩٦.

فصل في ذكر فرق المجبرة(١)

يسمون مجبرة ومجوزة وقدرية، وينفون عن أنفسهم كل ذلك، ويتسمَّون بأهل السنة ولا نسلم لهم ذلك، والذي [يجمعهم](٢) من المذهب القول بأن الله تعالىٰ يخلق أفعال العباد، ويريد الكفر والمعاصي، وأنه معذب مؤمنًا من غير ذنب، وأن فعله لا يكون لغرض، وأن شيئًا لا يقبح منه، والقبائح كلها قضاؤه وقدره، وأنه يضل عن الدين ثم يعذب عليه. وأنه يأمرنا بالإيمان ويمنع منه وينهىٰ عن الكفر ويخلقه فيهم ويزينه لهم. وقال أكثرهم: إنه يُري الحق في صورة الباطل، والباطل في صورة الحق، إلىٰ غير ذلك من المذاهب.

ثم اختلفوا فرقًا كثيرة:

فمنهم الضرارية أصحاب ضرار بن عمرو، ومما اختص به من بين سائر المجبرة أن الاستطاعة قبل الفعل، وأنها بعض المستطيع، وأن الله تعالىٰ يرىٰ بحاسة سادسة، وأن الجسم أعراض مجتمعة، إلىٰ غير ذلك من الجهالات.

ومنهم الجهمية أصحاب جهم بن صفوان، ومما تفرد أنه لا فعل للعبيد ألبتة، وأن العباد فيما ينسب إليه كحركة الشجرة،وأن الجنة والنار يفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة.

ومنهم النجارية يقولون بنفي الرؤية، وبأن القرآن مخلوق، ويقولون بالجبر،

---

(١) ورد بالهامش هنا «بلغ مقابلة».

(٢) ورد بالهامش.

ومما ينفرد به القول بالبدل[1]. قال أبو القاسم: قال النجار: قطب الرحا تتحرك ولا تنتقل، وهذا فساد في الحسّ. وقال النجار: لا أبالي أن خلق الشيء هو هو أو غيره، وهذا تصريح منه أنه لا يبالي أخطأ أم أصاب. وكان يجوِّز تكليف ما لا يطاق.

ومنهم الكلابية أصحاب عبد الله بن سعيد الكُلاب، يقول بخلق الأفعال، وأن الاستطاعة مع الفعل، ويثبت الرؤية، ويقول: إن الله تعالىٰ يقدر ويعلم بمعاني لا توصف، ولم يصرح بتكليف ما لا يطاق وإن لزمه.

ومنهم الأشعرية أصحاب أبي الحسن بن أبي بشر، وقولهم يقرب من قول الكلابية، ومن مقالتهم التصريح بجواز تكليف ما لا يطاق، وأن الله مسموع، وأن علمه وقدرته وحياته قديمة، وأنه يجوز أن يثيب الكفار والفراعنة، ويعذب الأنبياء.

ومنهم البكرية أصحاب بكر، اختصوا بأن الطفل لا يألم، وأن النبي عليه السلام نص علىٰ أبي بكر نصًّا جليًّا كما تدعيه الإمامية لعلي عليه السلام.

ومنهم الكرامية أصحاب محمد بن كرام أبي عبدالله، وهم فِرَق، ومما أحدثوا الجمع بين التشبيه والجبر، وقالوا: إنه تعالىٰ جسم، وإنه علىٰ العرش، وإنه محل للحوادث، وإن علمه وقدرته أعراض قديمة، وقالوا بالرؤية وخلق الأفعال والإضلال، وقالوا: الاستطاعة قبل الفعل، وامتنعوا من تكليف ما لا يطاق. ثم افترقوا؛ فمنهم الحيدية والرزينية والعابدية والمهاجرية والتونية والهيصميَّة، وهذه بدعة محدثة ظهرت في أيام الظاهرية بنيسابور، ولم يكن لهم ذكر إلىٰ أن ولي محمود ورجال المجبرة من المتقدمين حفص الفرد وبرغوث والقلانسي والنجار وضرار وعبد الله بن عيسىٰ البكري وغيرهم.

---

(١) ورد بالهامش: «حاشية: معنىٰ البدل أنهم جوزوا في الشيء الموجود أن لا يكون ويكون غيره بدله».

فصل في ذكر المرجئة

سموا بذلك لتركهم القطع علىٰ وعيد أهل الكبائر من أهل الصلاة، وإرجائهم ذلك إلىٰ الله تعالىٰ، ولذلك قلنا: من قطع علىٰ أن العاصي لا يعذب فليس هو بمرجٍ.

والذي يجمعهم من المذاهب ترك القطع علىٰ أهل الكبائر من أهل الصلاة كالزاني والسارق بعفو أو عذاب إذا مات مصرًّا، والقول بالشفاعة لأهل الكبائر والخروج من النار.

ثم هم صنفان؛ عدلية وجبرية، ورجالهم في الإرجاء دون الجبر من السلف جماعة: سعيد بن جبير وحماد بن أبي سليمان وأبو حنيفة وأصحابه، ومن المتكلمين: محمد بن شبيب وغيلان وأبو شمر ومويس بن عمران وصالح قبة والرقاشي والصالحي والخالدي. ومن الإمامية من يقول بالإرجاء، فأما الحشوية والمجبرة فمجمعون علىٰ الإرجاء.



فصل في ذكر حشوية النابتية

المشبهة ليس لهم مذهب معروف غير أنهم مجمعون علىٰ الجبر والتشبيه، ويدعون أن أكثر السلف منهم، وهم برآء من ذلك منزهون عن قولهم.

ومن مقالتهم إنكار النظر، والقول بأن الله تعالىٰ جسم ذو صورة، وأن ما بين الدفتين كلام الله، وهو قديم، والقول بالأعضاء لله والجبر.

ومن رجالهم: أحمد بن حنبل والكرابيسي وإسحاق بن راهويه وداود الأصفهاني. ومن متأخريهم محمد بن إسحاق بن خزيمة، صنف كتابًا زعم في التوحيد فذكر لله عضوًا عضوًا.



فصل في ذكر العامة وأصحاب الجُمل

أما أصحاب الجمل فهم الذين يعتقدون الحق جملة بدليل علىٰ طريق الجملة، ولا شك أن هؤلاء ناجون ولا يكون لهؤلاء مذهب وكتاب. فأما العامة فمن يعتقد الحق جملة من غير حجة، بل يقلد ولا يدخلون في شيء من الاختلاف والجدال.

قال أبو القاسم: هنيئًا لهم بالسلامة، وهذا علىٰ مذهبه أن مقلد الحق ناجٍ، ولا يكون لهؤلاء مذهب وكتاب ورئيس، ولا يخلو عنهم بلد ولا قرية وهم جمهور، فلهذا سموا عامية.



فصل في ذكر فرق غير مشهورة

فمنهم الأزلية زعموا أن الخلق كانوا [فيما][١] لم يزل مع الله.

ومنهم البدعية زعموا أن الصلاة ثلاثة ليس فيها توقيت ركعة ولا ركعتين، ويدينون بالحج في السنة كلها، ويأمرون الحائض بالصوم.

ومنهم الصَّبَاحية تزعم أن الخلق لم يزل مع الله وأن حرب أبي بكر لأهل الردة كانت فتنة، وعابوا علىٰ علي وعمار في قتال معاوية، وهؤلاء في الحقيقة خارجون عن فرق الأمة، وإنما ذكرهم شيخنا أبو القاسم في فرق الأمة لظاهر إقرارهم بالنبي صلى الله عليه وسلم وعلىٰ آله.

ومنهم الزهيرية يقولون بالتشبيه ويقولون بالعدل.

ومنهم المسمعية وتفردوا بأن لا توبة للقاتل.

ومنهم الزَبرًّا شاهية قوم بمرو خراسان.

ومنهم العثمانيَّة قوم بسجستان.



(١) وردت بالهامش.

القسم الثالث
في ذكر المعتزلة ورجالهم وذكر فرقهم وما أجمعوا عليه وما اختلفوا فيه وذكر ألقابهم

فصل
في ذكر أسمائهم

سموا المعتزلة والعدلية والموحدة وأهل التوحيد والعدل، وكل أرباب المذاهب تتبرأ من ألقابها غيرهم، فإنهم يتبجحون بتسميتهم المعتزلة، ويقولون ما ورد إلا في الاعتزال عن الشر، ويستدلون بقوله تعالىٰ حكاية عن إبراهيم: ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَأَدْعُواْ رَبِّي عَسَىٰٓ أَلَّآ أَكُونَ بِدُعَآءِ رَبِّي شَقِيًّا ﴿٤٨﴾ فَلَمَّا ٱعْتَزَلَهُمْ﴾ [مريم: ٤٨ – ٤٩] وفي قصة الكهف: ﴿وَإِذِ ٱعْتَزَلْتُمُوهُمْ﴾ [الكهف: ١٦] ويروون عن رسول الله ﷺ أنه قال: «مَنِ اعْتَزَلَ مِنَ الشَّرِّ سَقَطَ فِي الْخَيْرِ» ويروون عن سفيان الثوري أنه روىٰ بإسناده عن النبي صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله: «سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَىٰ بِضعٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً أَبَرُّهَا وَأَتْقَاهَا اَلْفِئَةُ الْمُعْتَزِلَةُ» ثم قال لأصحابه: تسمُّوا بهذا الاسم لأنكم اعتزلتم الظلمة. فقيل له: سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه.

واختلفت الرواية لم سُمُّوا بذلك، فقيل: إن عَمْرًا فارق قتادة وهما من أصحاب الحسن واتخذ حلقة، فلما اعتزل حلقة الحسن قيل المعتزلة. وقيل: كان قتادة يسأل عنهم فيقول ما يصنع المعتزلة؟ وقيل: لما أظهر واصل القول بالمنزلة بين المنزلتين

وخالف المرجئة والخوارج سموا المعتزلة. وقيل: لما رجع عمرو إلىٰ قول واصل فارق القول بأن الفاسق منافق-وهو قول الحسن وأصحابه- سموا المعتزلة.

وللمعتزلة إسناد في المذهب لا يمكن أحدًا من أهل القبلة أن يدَّعِي مثلها، فإن من المشهور أن إسنادهم يتصل بواصل وعمرو فإن عماد الدين أبا الحسن قاضي القضاة رحمه الله وطبقته أخذوا هذه الطريقة عن الشيخ المرشد أبي عبد الله البصري والشيخ أبي إسحاق بن عياش وطبقتهما وهم أخذوها عن أبي هاشم وطبقته كمحمد بن عمر والباهلي وغيرهم وهم أخذوها عن أبي علي وطبقته وأخذ أبو علي عن أبي يعقوب الشحام وأصحاب أبي الهذيل وأخذ هو عن أبي الهذيل عن عثمان الطويل وطبقته عن واصل وعمرو وأخذ واصل عن محمد بن علي بن الحنفية وأخذ هو عن أبيه، ولا شك أن أباه عليًّا أخذها عن النبي ﷺ، وقد قال تعالىٰ: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣ - ٤]. واتصال الإسناد شيء لا يمكن كتمانه كما لا يمكن ادعاؤه إذا لم يكن. ألا ترىٰ كيف اتصل إسناد فقهاء العراق بحماد عن إبراهيم عن أصحاب علي وعبد الله عنهما وكيف اتصل إسناد مالك بنافع عن ابن عمر، وكيف اتصل إسناد القراء بابن عباس وعلي وأبي بن كعب وعثمان وغيرهم؟ فإنك إذا نظرت إلىٰ إسناد المعتزلة لا تجد لأحد من أهل المذاهب مثله، فإن من المعلوم أن مذهب الخارجية في آخر أيام أمير المؤمنين، ومذهب الرافضة حدث بعده بزمان طويل، ومذهب المجبرة حدث أيام بني أمية وبني مروان. هذا لو كان مذهبهم التقليد فكيف ومذهبهم النظر والاستدلال، وإنما أوردنا هذا لتعلم أن مذهبهم أولىٰ من كل وجه.

فصل
في ذكر ما أجمع عليه العدلية

والذي يجمعهم من المذهب في التوحيد أن العالم محدث وله صانع قديم قادر عالم حي سميع بصير كل ذلك لذاته لا لمعاني قديمة، وأنه لا شبيه له ولا نظير، ولا يجوز عليه المكان، وأنه ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، وأنه غني لا تجوز عليه الحاجة، واحد لا ثاني له، وأنه لا يُرىٰ ولا يُسمع ولا يُدرك بشيء من الحواس، ولا يجوز عليه الزوال والانتقال والجوارح والأعضاء.

وفي العدل قولهم إنه تعالىٰ عدل حكيم يفعل الحسن ولا يفعل القبيح ولا يريده ولا يرضاه ولا يأمر به، وأن أفعال العباد فعلهم ليس بخلق الله، وأنه تعالىٰ خلق الخلق تعريضًا[1] للثواب، وكلفهم بعد أن أعطاهم القدرة والآلة، وأزاح العلة، ولا يكلف ما لا يطيقون، وأنه كما مكنهم بلطف لهم ولا بد أن يجازيهم.

وفي النبوات أن البعثة إذا حسنت وجبت لتعريف المصالح ويكون الرسول معصومًا ويتميز بالمعجز، ولا بد له من شرع جديد أو إحياء شرع مندرس، أو فائدة تحصل من جهته، وإن اختلفوا في تلك الفائدة، وأن آخر الأنبياء محمد صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله، والقرآن معجز له مضموم إلىٰ سائر معجزاته.

وفي أصول الشرائع قولهم بأن الإيمان قول ومعرفة وعمل، وأن المؤمن من أهل الجنة، والفاسق من أهل النار، إلا شرذمة اختلفوا في الوعيد كأبي شمس والخالدي والصالحي، وأطبقوا علىٰ القول بالمنزلة بين المنزلتين إلا من يقول

---

(١) كذا بالأصل، ولعلها: تعريفًا.

بالإرجاء، وأطبقوا أن الإمامة مصلحة شرعية، وأن الإمام بعد الرسول أبو بكر وعمر وعثمان وعلي. واختلفوا في أمر عثمان بعد الأحداث، وأكثرهم على توليته. ولا يرون العصمة والإعجاز، ويرون البيعة والعقد والبراءة من معاوية وعمرو، واتفقوا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب. فهذه جملة ما تميزوا به عن غيرهم، ومن وافقهم فيها كان منهم، ومن خالف فيها خرج من جملتهم.

فأما رجالهم في كل عصر ومشايخهم ومصنفوهم فكثير، وقد صنف في ذلك كتب كثيرة؛ فمنها كتاب أبي القاسم وكتاب [أبي بكر][1] الإخشيد وكتاب المرزباني وكتاب أخبار المشايخ لأبي الحسن والمصابيح لابن مرداد[2] وغير ذلك، وقد بلغ القاضي من ترتيب ذلك، وذكر المشايخ طبقة طبقة وتهذيبه وإيجازه الغاية ونشير إلى جمل ذلك طبقة طبقة.



---

(١) ورد بالهامش.

(٢) ورد بالأصل «مزداد» بالزاي المعجمة.

فصل
في ذكر طبقات المعتزلة

هم عشر طبقات:

أما **الطبقة الأولىٰ** فهم أصحاب رسول الله صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله الخلفاء الأربعة وابن مسعود وابن عباس وغيرهم، فمن المشهور عن أمير المؤمنين أنه كان يظهر ذلك في خُطبِهِ ومقاماته، ومن نظر في خطبه علم أن جميع المتكلمين عنه أخذوا وبه اقتدوا، وجمله فصَّلوا، وعلىٰ قالبه ضربوا، وخطبه مشحونة بمسائل التوحيد والعدل، وذلك وإن وجد في كلام جماعة الصحابة فقد قل في كلامهم وكثر في كلامه حتىٰ صار كالأصل في هذا الباب. وكذلك أولاده من بعده، ولقد صدق من قال: العدل هاشمي، والجبر أموي.

والمروي أنه لما انصرف من صفين قام إليه شيخ وقال: أخبرنا عن مسيرنا إلىٰ الشام أكان بقضاء وقدر؟ فقال عليه السلام: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما هبطنا واديًا ولا علونا تلعة إلا بقضاء وقدر. فقال الشيخ: عند الله أحتسب عنائي ما أرىٰ لي من الأجر شيئًا، فقال: بل قد عظم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون وفي منقلبكم وأنتم منقلبون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين. وقال الشيخ: كيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا، فقال عليه السلام: لعلك تظن قضاء واجبًا وقدرًا حتمًا، ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، وما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن، ولا كان المحسن أولىٰ بثواب الإحسان من المسيء، تلك مقالة

إخوان الشيطان وعبدة الأوثان، وخصماء الرحمن وشهود الزور، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها. إن الله تعالىٰ أمر تخييرًا ونهىٰ تحذيرًا ولم يكلف مجبراً ولا بعث الأشياء عبثًا، ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [ص: ٢٧] فقال الشيخ: وما ذاك القضاء والقدر اللذين ساقانا؟ قال: أمر الله بذلك وإرادته، ثم تلا: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًا﴾[الإسراء: ٢٣] فنهض الشيخ مسرورًا بما سمع، وأنشأ يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته   يوم النشور من الرحمن رضوانًا
أوضحت من ديننا ما كان ملتبسًا   جـزاك ربـك عنا فيه إحسانًا

ومن المشهور عن أبي بكر أنه سئل عن الكلالة فقال: أقول فيها برأيي فإن كان صوابًا فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان. وعن ابن مسعود أنه سئل عن امرأة تزوجت من غير مهر ثم مات زوجها فقال: أقول فيها برأيي فإن كان صوابًا فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان. وروي أن عمرًا أُتي بسارق فقال: لم سرقت؟ قال: قضاء الله، فأمر به فقُطع يده وضُرب أسواطًا، فقيل له في ذلك، فقال: القطع للسرقة، والجلد لما كذب علىٰ الله تعالىٰ.

والمروي عن ابن عباس في مناظرته مع مجبرة الشام، ما يقطع كل عذر. وكذلك روي عن ابن عمر وغيره، وكان عثمان لما حوصر رموه، وقالوا: الله يرميك، فقال: كذبتم لو رماني الله لما أخطأني. وأمثال ذلك كثيرة. وفي إيراد جميعه تطويل، وذلك مذكور في الكتب التي ذكرناها.

وعن ابن عمر أن رجلًا قال له: يا أبا عبد الرحمن إن أقوامًا يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس ويقولون كان في علم الله فلم نجد بدًّا منه، فغضب، ثم قال: سبحان الله العظيم قد كان ذلك في علمه أنهم يفعلونها ولم يحملهم علم

الله علىٰ فعلها؛ حدثني أبي عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله يقول: «مَثَلُ عِلْمِ اللهِ فِيكُمْ كَمَثَلِ السَّمَاءِ الَّتِي أَظَلَّتْكُمْ وَالْأَرْضِ الَّتِي أَقَلَّتْكُمْ فَكَمَا لَا تَسْتَطِيعُونَ الْخُرُوجَ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، كَذَلِكَ لَا تَسْتَطِيعُونَ الْخُرُوجَ مِنْ عِلْمِ اللهِ، وَكَمَا لَا تَحْمِلُكُمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ عَلَىٰ الذُّنُوبِ، كَذَلِكَ لَا يَحْمِلُكُمْ عِلْمُ اللهِ عَلَيْهَا» ثم قال ابن عمر: لعبد يعمل المعصية ثم يقسو بذنبه علىٰ نفسه أحبّ إليّ من عبد يصوم النهار ويقوم الليل، ويقول: إن الله تعالىٰ أولىٰ بالخطيئة منه.

فأما الطبقة الثانية: الحسن والحسين، فقد اشتهر عنهما القول بالتوحيد والعدل وكذلك علي بن الحسين زين العابدين فإن مقاماته مع ابن زياد وغيره أظهر ذلك، وكذلك محمد بن علي وجماعة العترة، ولقد صار محمد بن الحنفية كالأصل لاتصال الإسناد به، وإن كان لهما التقدم في الفضل والإمامة عليه. ومن هذه الطبقة من كبار التابعين كسعيد بن المسيّب وطاووس وأصحاب علي وابن مسعود. وقد ذكر في الكتب المصنفة في هذا الباب ما روي عنهم في ذلك.

فأما الطبقة الثالثة فمن العترة كعلي بن الحسين زين العابدين والحسن بن الحسن وابنه عبد الله وأولاده النفس الزكية وغيره، ومن ولد علي عليه السلام أبو هاشم عبد الله بن محمد بن علي، ويقال: إنه كان أستاذ واصل وكان معه في المكتب فأخذ عنه وعن أبيه وكذلك أخوه الحسن بن محمد أستاذ غيلان ويميل إلىٰ شيء من الإرجاء.

ومن هذه الطبقة علي بن عبد الله بن عباس وزيد بن علي سئل عما يذهب إليه فقال: أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم علىٰ الله، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفُسّاق في عفو الله، ومن المارقة الذين كفروا أمير المؤمنين، ومن الرافضة الذين

رفضوا أبا بكر وعمر. فقال أبو الخطاب -وهو السائل-: لست[1] بصاحبنا.

ومن هذه الطبقة الحسن بن أبي الحسن ورسالته إلىٰ عبد الملك بن مروان، وكلامه في العدل أشهر من أن يحتاج إلىٰ ذكره.

فأما الطبقة الرابعة فغيلان بن مسلم أبو مروان قتله هشام بن عبد الملك وصاحبه صالح. ومن هذه الطبقة واصل بن عطاء أبو حذيفة، وواصل هو رد علىٰ أهل الأهواء وصنف فيهم. ومنهم أبو عثمان عمرو بن عبيد. وأخباره في الزهد والعلم مشهورة، ومنهم مكحول وأقرانهم.

فأما الطبقة الخامسة وهم أصحاب واصل وعمرو كأبي عمر عثمان بن خالد الطويل أستاذ أبي الهذيل وحفص بن سالم وعمرو بن حوشب والحسن بن ذكوان وغيره من أصحاب واصل.

ومن أصحاب عمرو خالد بن صفوان وحفص بن العوام وصالح بن عمرو وعمر والحسن ابنا حفص بن سالم وبكر بن عبد الأعلىٰ وابن السماك وعبد الوارث بن سعيد وغيرهم. فأما ممن أخذ عنهما أبو حفص عمر بن أبي عثمان، ومن أصحاب عمرو خاصة إبراهيم بن يحيىٰ المدني. قال القاضي: وعنه أخذ الشافعي وعن مسلم بن خالد الزنجي فأجمع له رجلا أهل الحق إبراهيم بن مسلم، ويقال إن ابراهيم نقم علىٰ الشافعي لما تولىٰ ما تولىٰ.

فأما الطبقة السادسة فمنهم أبو هذيل محمد بن الهذيل وآثاره ومناظراته مشهورة، وفيه يقول المأمون:

قد أطل أبو الهذيل علىٰ الكلام كإظلال الغمام علىٰ الأنـام

---

(١) بالأصل: «ليست».

وناظر صالح بن عبد القدوس في الاثنين فقطعه فقال:

أبا الهذيل هداك الله من رجل فأنت حقا لعمري معضل جدل.

ومنهم أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام وأبو سهل بشر بن المعتمر ويقال: إنه قال جميع مسائل الكلام والحجج بالشعر، ومنهم معمر بن عباد وأبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم وأبو سمر الحنفي وأبو جلدة وأبو عامر الأنصاري وعمرو بن فائد وهشام بن عمر الفوطي وموسىٰ الأسواري وطبقتهم.

فأما الطبقة السابعة فمنهم أبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد القاضي، وآثاره في الدين وأيامه مشهورة. ومنهم أبو معن ثمامة بن أشرس النميري وأبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ وأبو موسىٰ عيسىٰ بن صبيح المردار وأبو عمران مويس بن عمران ومحمد بن شبيب ومحمد بن إسماعيل العسكري وعبد الكريم بن روح وعبد الكريم بن هشام وأبو يعقوب يوسف بن عبد الله الشحام وعلي الأسواري وأبو الحسين الصالحي وصالح قبة، والجعفران؛ جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وأبو عمران الرقاشي وأبو سعيد الباشَبّاني وعباد بن سلمان وأبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي وأبو مسعود العسكري ويحيىٰ بن بشر الإرجاني وزرقان وعيسىٰ بن الهيثم الصوفي وأمثالهم.

فأما الطبقة الثامنة فمنهم أبو علي محمد بن عبد الوهاب وهو الذي سهل الكلام وصنف فيه وبلغ فيه مبلغًا لم يبلغه أحد ممن قبله. ومنهم أبو مجالد أحمد بن الحسين البغدادي وأبو الحسين عبد الرحمن محمد الخياط أستاذ أبي القاسم البلخي، ومنهم أبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي، وكان أبو علي يفضله علىٰ أستاذه أبي الحسين وأبو الحسين أحفظ الناس لاختلاف المعتزلة في الكلام

وأعرفهم بأقاويلهم، ومنهم أبو بكر محمد بن إبراهيم الزيدي وأحمد بن علي الشطوي وأبو الحسين البردعي وأبو مضر الوليد بن أبي الوليد بن أحمد بن أبي دؤاد وأبوه أبو الوليد وأقرانهم.

فأما الطبقة التاسعة أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب وهو الذي بلغ مبلغًا لم يبلغ من تقدمه ولا لحقه من تأخر عنه. ومنهم محمد بن عمر الصيمري وأبو عمر الباهلي وأبو الحسين بن الحباب وعبد الله بن العباس الرامهرمزي وأبو العباس رزق الله وأبو بكر بن حرب التستري وأبو الحسن بن فردويه والخراسانيون الثلاثة أبو سعيد الأشروسي وأبو الفضل الكَسي وأبو الفضل الخجندي ولأبي القاسم أصحاب كثيرة كأبي حفص القرميسيني وأبي القاسم العامري وأبو بكر الفارسي وكان ببغداد حلقة ينسبون إلىٰ أبي القاسم مثل ابن المنجم وابن أبي حامد. ومنهم إمامية كالنوبختىٰ الحسن بن موسىٰ ولأبي بكر الزبيري بأصبهان أصحاب كثيرة كأبي محمد بن حمدان وغيره.

فأما الطبقة العاشرة فمنهم أبو علي بن خلاد وأبو عبد الله البصري وأبو إسحاق بن عياش وأبو القاسم السيرافي وأبو بكر الإخشيد وأبو الحسن الأزرق وأبو بكر النجاري وأبو عمران السيرافي وأبو أحمد بن أبي سلمة وعلي بن عيسىٰ صاحب التفسير وكالقاضي أبي الحسن ونحوه.

فأما من روي عنه العدل فمنهم كثرة، وإنما نذكر من درس فيه وصنف. فأما العترة فكلهم إلا القليل يذهب مذهب العدل، فمن المتقدمين كالنفس الزكية وإخوته إبراهيم ويحيىٰ وإدريس وغيرهم وكالقاسم والهادي وأولادهم ونظرائهم وكزيد بن علي ومحمد بن علي الباقر والصادق وغيرهم، وكأحمد بن عيسىٰ بن زيد فقيه آل محمد.

فأما من المتأخرين فكل من يرجع إلىٰ فضل ذهب هذا المذهب كالناصر وأولاده وأبي عبد الله بن الداعي وأبي طالب وأبي الحسين الهارونيين وابنهما[١] وأبي العباس الحسني والناصر الخارج بالديلم وكالمرتضىٰ والرضىٰ وأمثالهم وذكر جميعهم يطول.

فأما من روي عنه العدل ممن بويع له بالخلافة واشتهر به عمر بن عبد العزيز من المروانية ويزيد بن الوليد الناقض بايعه الغيلانية حتىٰ قيل الملحد الوليد بن يزيد. ومن العباسية السفاح والمنصور والمهدي والمأمون والمعتصم والواثق والمهتدي والمعتضد. قال المأمون: لم يقل أحد من آبائي بالجبر. فأما من روىٰ عنه العدل واشتهر به من أهل الزهد عمرو بن دينار ومسلم بن خالد الزنجي والوضين بن عطاء والحسن وبشير الرحال ومطرق بن عبد الله وقتادة ومحمد بن واسع وكهمس بن الحسن وصالح المري والفضل الرقاشي ويحيىٰ بن أبي كثير وأبو داود النخعي.

فأما من روي العدل من الفقهاء المتقدمين كزفر بن الهذيل ومحمد بن الحسن وسلام بن مطيع وأبو عبد الله محمد بن شجاع ومسعر بن كدام وأبي جازم وعيسىٰ بن أبان وابن سماعة محمد والشافعي وابن شريح وابن عبد الرحمن الشافعي وعلي بن موسىٰ القمي.

ومن المتأخرين أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الرازي وأبو سهل الزجاجي والقاضي أبو نصر بن سهل وأمثالهم.

فأما رواة الأخبار فكثيرة وقد تبين ذلك في الكتب المؤلفة في هذا الباب،

---

(١) كذا بالأصل، ولعل صوابها: وابنيهما.

وكذلك من نسب إلىٰ العدل من الأدباء والشعر كالمبرد وغيره[1].

منهم الغيلانية أصحاب غيلان وهم يميلون إلىٰ شيء من الإرجاء. والواصلية أصحاب واصل وهم بالمغرب والبغدادية أصحاب الجعفرين وأبي القاسم، والبصرية أصحاب أبي الهذيل. ثم اختلفوا ثلاث فرق؛ الإخشيدية أصحاب أبي بكر الإخشيد، والعلوية أصحاب أبي علي، والهاشمية أصحاب أبي هاشم. وكانت الفتنة عظمت في الخلاف بين الإخشيدية وبين أصحابنا، ثم صار العدد في البصرية والبغدادية في أصحاب أبي هاشم[2].



(١) ورد فراغ قدر نصف سطر، كأن الناسخ وضعها ليضع عنوانا فرعيا بمداد أحمر ثم لم يفعل.

(٢) ورد في الهامش: «بلغ مقابلة».

مسألة

قال أصحابنا: العَالَم مُحدث. وقالت الدهرية: قديم. لنا أن الجسم لم يخل من المحدث ولم يتقدم عليه، فيجب أن يكون حكمه في الوجود كحكمه. وذكر مشايخنا أن هذه الدلالة تبنىٰ علىٰ أربعة فصول؛ منها أن ههنا أعراضًا غير الأجسام، ومنها أنها محدثة، ومنها أن الجسم لا يخلو منها، ومنها أن الجسم إذا لم يسبق المحدث يجب أن يكون محدَثًا.

ومن خالفنا في حَدْث العالم يخالف في كل فصل منه؛ لأن من الفلاسفة من ينفي الأعراض، ومن أهل القبلة أيضًا من ينفيه.

ومنهم من أثبت الأعراض وقال بقدمها. ومنهم من أثبتها محدثة، وزعم أن الأجسام كانت متعرية عنها، وعلىٰ هذا أكثرهم. ومنهم أقر بالفصول الثلاثة، وزعم أنه ليس حكم الجسم حكمها في الحدوث. وهذه الطريقة سلكها ابن الروندي فبدل علىٰ كل فصل.

فالدليل علىٰ إثبات الأعراض أن يقول:إن الجسم تجددت عليه حالة مع جواز أن لا تتجدد وهو كونه كائنـًا، وحالة في ذاته علىٰ ما كان فلابد من أمر تجدد لأجله تجددت هذه الحالة والأمور المتجددة وجود معنىٰ أو عدم معنىٰ أو الفاعل، وبطل أن يكون لعد معنىٰ لعدم الاختصاص، ولأنه يوجب كونه متحركًا ساكنًا لجواز خلو الجوهر من الضدين. وبطل أن يكون بالفاعل لأن القدرة علىٰ صفة الذات تبع للقدرة علىٰ الذات ونحن لا نقدر علىٰ الذات فلم يبق إلا وجود معنىٰ.

والدليل علىٰ حدوث الأكوان أنها لو لم تكن متجددة لما تجددت الحالة الصادرة عنه فتجدد الحكم نعلم تجدد العلة وبتجدد العلة نعلم حدوثها، ولأنه إذا

كان كائنًا في جهة فقط فنقل[1] إلىٰ جهة أخرىٰ فحال الكون الأول لا يخلو من أن يكون باقيًا كما كان، وفيه قلب جنسه أو منتقلًا والانتقال علىٰ الأعراض لا يجوز فلم يبق إلا عدمه، والعدم علىٰ القديم لا يجوز، فيعلم حدوثها.

والدليل علىٰ أن الجسم لا يخلو من الأكوان أن العلة إذا أوجبت للجسم حالًا وعلم أن ذلك الحال لا بد أن يكون لتلك العلة فقط، فمتىٰ علم أن الجسم في حال وجوده لا يخلو من تلك الحالة يعلم عند ذلك أنه لا يخلو من تلك العلة، فإذا صح ذلك وعلم استحالة خروج الجسم من أن يكون كائنًا في محاذاة يعلم أنه لا يخلو من المعنىٰ الذي يكون به علىٰ هذه الحالة.

والدليل علىٰ أن الجسم يجب أن يكون محدثًا إذا لم يتقدم الأكوان الحادثة أنه متألمًا يتقدمها فقد شاركها أنه وجد في حال وجودها فوجب أن يكون حظه في الوجود كحظها، فإذا كانت هي محدثة فيجب كونه محدثًا كزيد وعمرو، وإذا علم أن أحدهما لم يسبق الآخر في الولادة وعلم أن أحدهما ولد مذ سنة علم أن الآخر كذلك، وإذا ثبتت هذه الفصول ثبت حدوث الأجسام.

قال أصحابنا: للعالم صانع أحدثه بمعنىٰ أنه لم يكن شيء منه فاخترعه وكوَّنه. وأكثر الفلاسفة ينفون الصانع.

لنا أنه ثبت حدوث العالم وقد علمنا أن أفعالنا تحتاج إلينا في حدوثها لكونها محدثة فإذا شاركها الأجسام في الحدوث يجب أن يشاركها في الحاجة إلىٰ محدث يوضحه أنها في حال عدمها وبقائها لا تحتاج إلينا وكذلك موتنا لا يؤثر فيها، فعلم أن الحاجة للحدوث.

---

(١) ورد فوق السطر «أظنه فنقل».

قال أصحابنا: لا يجوز أن يكون الأجسام وأكثر الأعراض من فعل جسم. وقالت المفوضة والباطنية: إن العالم من فعل محدث جسم.

لنا أن الواحد منا مع تمام قدرته وآلته يتعذر عليه فعل الجسم علىٰ طريقة واحدة، فعلم أن التعذر لأنه غير مقدور عليه.

ولو جاز مع هذا التعذر القول بأنه مقدور لجاز لقائل أن يقول:إنه يقدر علىٰ الجمع بين الضدين، وجعل القديم محدثًا، وإذا ثبت تعذره علينا لأنا قادرون بقدرة، والقدرة وإن اختلفت فمقدوراتها متجانسة، فكل ما «لا يكون مقدورًا لواحد»(١) لا يكون مقدورًا لقادرين بقدرة.

قال أصحابنا: لا تأثير للنجوم خلافًا للمنجمين أنها تؤثر وجميع ما يحدث في العالم من تأثيرها.

لنا أنه لا يخلو إما أن يقول بأنها حية قادرة ثم يضيف الأجسام إليها، وقد ثبت أن كل جسم لابد أن يكون قادرًا بقدرة، والقادر بالقدرة لا يجوز أن يفعل الجسم، علىٰ أنه لا دليل لهم علىٰ كونها حية قادرة. أو يقول توجب الحوادث بطبعها فيؤول معهم الكلام إلىٰ الطبع علىٰ ما يزعمه أهل الطبائع، ولأنا بينا أن الأجسام محدثة فلابد من صانع يُنتهىٰ إليه، [...]؟ والنجوم وغيرها فيه سواء.

قال أصحابنا: الطبع غير معقول والقول به فاسد خلافًا للطبائعية.

لنا أن الكلام معهم يقع في فصلين؛ أحدهما أن الطبع غير معقول، والثاني أنه وإن كان معقولًا فلا يصح إضافة الفعل إليه. ولأهل الطبائع في ذلك هوسات

---

(١) وردت بالأصل مكررة!

(٢) في هذا الموضع سقط.

كثيرة وفصول طويلة. فالدليل علىٰ أنه لا يعقل أن الشيء يجب أن يعقل أولًا ثم يعبر عنه، ولا شيء يشار إليه يتميز من غيره حتىٰ يسمىٰ طبعًا، فإن ادعوا أن ههنا شيئًا يمكن أن يشار إليه قلنا لا يخلو إما أن يعلم ضرورة فكان يجب أن يشاركهم فيه، أو يعلم بدليل فيجب أن يذكروا الدليل، ولا دليل معهم. ثم لو عقل لكان لا يخلو إما أن يكون جسمًا أو عرضًا، وكل واحد منهما لا يصح أن يفعل الجسم، أما الجسم فقد ذكرنا، وأما العرض فلأنه ليس بقادر، ويستحيل إضافة الجسم إلىٰ من ليس بقادر.

كل من قال بالصانع قال: إن العالم محدث وصانعه قديم خلا برقلس وجماعة من الفلاسفة فإنهم قالوا: العالم قديم وله صانع قديم. ومنهم من قال: له علة قديمة.

لنا إنا قد دللنا علىٰ حدوث الأجسام. والذي يدل علىٰ فساد هذا القول أن كل واحد منهما قديم وليس العالم بأن يقال إنه صانع والآخر مصنوع أولىٰ من أن يقال إن العالم مصنوع وهو صانع، وكذلك القول في العلة فبطل ما قال.



مسألة

قال أصحابنا: الشيء الواحد لا يجوز أن يصير أشياء وفي القائلين بقدم الأجسام من يقوله: إنها كانت هيولىٰ شيئًا واحدًا ثم صارت أشياء لا علىٰ وجه الفعلية، ولكنه مادة تكون منها الأشياء.

لنا أن الشيء الواحد لا بد أن يختص بحال يبين بها عن غيره، ولو صار شيئين أو أشياء لم يخل أن يحصل لكل واحد منهما صفة يختص به أو لا يحصل له ذلك، ولا يمكن أن يقال لا يختص بصفة تبين بها من غيره مما خالفه ويوافق بها ما وافقه، لأنه محال، فلا بد أن يختص كل واحد منهما بصفة لذاته، وهذا يوجب حصوله علىٰ صفة لذاته لم يكن عليها من قبل، لأنه إن قال كان عليها من قبل نقض قوله: إنه كان شيئًا واحدًا فصار أشياء.

أكثر من قال بالصانع القديم يقول: إنه حي قادر عالم سوىٰ الديصانية فإنهم يثبتون قديمين؛ أحدهما هو النور، وهو حي قادر عالم يفعل الخير باختياره. والثاني هو الظلمة، وهي ميتة جاهلة عاجزة يقع منها الشر طباعًا.

فأما الدليل علىٰ فساد القول بالاثنين يجيء من بعد.

والدليل علىٰ أنه لا يجوز إثبات قديم عاجز جاهل أن للقدم من الصفات الخاصة التي توجب الخلاف والوفاق، فلمَّا اشتركا في القدم وجب أن يشتركا في كونه عالمًا قادرًا لو يشتركا في كون الظلمة عاجزة جاهلة، فيكون كل واحد منهما قادرًا عاجزًا عالمًا جاهلًا، وهذا محال.

وأما الدليل علىٰ أن صانع العالم قادر صحة الفعل منه، وكون فعله محكمًا يدل علىٰ أنه عالم وصحة كونه قادراً عالمًا يدل علىٰ كونه حيًّا وتعلق الفعل به يدل

علىٰ وجوده لاستحالة تعلق الفعل بالمعدوم كالقدرة المعدومة، ولو كان محدثًا لاحتاج إلىٰ محدث فيتسلسل إلىٰ ما لا نهاية، فدل أنه قديم.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ عالم لم يزل حي قادر. وقال هشام بن الحكم ومن تبعه الرافضة: إنه عالم بعلم محدث بعد أن لم يكن عالمـًا.

لنا أنه لو لم يكن عالمًا ثم صار عالمـًا لاحتاج إلىٰ علم محدث علىٰ طريقتنا في إثبات الأعراض وهو فعل محكم متقن لا يقدر عليه إلا العالم فكان لا يصح أن يكون عالمـًا فقط، ولأنه لو كان عالمـًا بعلم محدث لم يخل إما أن يعلم كل الأشياء بعلم محدث أو بعضها بعلم محدث وبعضها لذاته أو بعلم لذاته وبعلم محدث وعلىٰ أي وجه كان فها هنا جهل محدث، فإما أن يخرج عن صفة الذات بكونه جاهلًا أو لوجد الجهل ولا يوجب كون أحد جاهلًا، وفيه قلب جنسه.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ عالم لذاته لا بمعنىٰ أن ذاته علة ولكن يجب كونه عالمـًا. وقالت الكلابية: إنه عالم بعلم لا يوصف بأنه قديم أو محدث. وقالت الأشعرية: إنه عالم قادر لمعان قديمة قائمة بذاته؛ لا يقال: إنه هو أو غيره أو بعضه. وقالت الكرامية: إنه عالم بعلم قديم غير الباري قائم بذاته يوصف بأنه عرض قديم.

لنا أن القدم من صفات الذات فالاشتراك فيه يوجب التماثل فلو كان هناك معنىٰ قديم لوجب أن يكون مثلًا للقديم.

ويلزم أربعة وجوه من الفساد:

أحدها: أن القدرة والعلم إلهًا.

والثاني: أن ذات الباري يكون علمًا وقدرة.

والثالث: أن تكون القدرة عَالمـًا والعلمُ قدرةً.

والرابع: أن يكون واحد يكفي. وكل ذلك فاسد.

ولأنه صفة واجبة، فاستغنىٰ عن علة موجبة ككونه قديمًا وكون علمه علمًا قديمًا عندهم. ولأنه لو كان عالمـًا بعلم وقد تعلق علمه بما تعلق به علمنا من الشيء الواحد علىٰ وجه واحد فكان يجب كون علمه مثلًا لعلمنا ويستحيل كون مثل القديم محدثًا، ويلزم عليه أربع وجوه من الفساد؛ أن يكون علمنا قديمًا، أو علمه محدثًا، وأن يتعلق علمه بمعلوم واحد لا يجاوزه، أو يتعلق علمنا بما لا نهاية له. وكله فاسد.

والدليل علىٰ أنه لو كان له علم لوجب أن يوصف، لأن كل معلوم يتميز لابد أن يوصف بصفة وبعد فإنهم ناقضوا أليس قد وصفوه بأنه علم وأنه تعالىٰ عالم به. وبعضهم قال هو أزلي.

قال أصحابنا: صانع العالم واحد خلافًا للثنوية والمجوس في القول بالاثنين، وللنصارىٰ في القول بالتثليث.

لنا أنهما لو كانا اثنين لكانا مثلين ويصح التمانع في أنه يوجب كون أحدهما عاجزًا كوجود التمانع فيجب نفي الاثنين. ويقال لهم: هل تاب مذنب فلابد من بلاء، فيقال التوبة من النور أو من الظلمة والذنب من أيهما؟ فإن قال: هما من النور، فقد أضاف الذنب إلىٰ النور. وإن قال: هما من الظلمة فقد صادف التوبة وهي خير إلىٰ الظلمة. وإن قال: الذنب من الظلمة والتوبة من النور فقد تاب غير من أذنب. وهذا محال.

اختلفوا في معنىٰ التوحيد؛ فمنهم من قال: الذي لا يتجزأ أو لا يتبعَّض.

ومنهم من قال: إنه المتفرد بصفاته التي لا يشاركه فيها غيره.ومنهم من قال هو المتفرد بالإلهية. والاختيار هو الثاني، وإن كان الثالث يقرب منه. لنا أنه لا يشبهه أن قولنا واحد صفة مدح وأن يتجزأ لا يكون مدحًا[١].

قال أصحابنا: كونه سميعًا بصيرًا مدركًا صفات غير كونه عالمـًا، وعند البغداديين أن معناه يرجع إلىٰ أنه عالم بالمسموعات والمبصرات والمدركات وليس ذلك بصفات.

لنا أن الواحد منا يفصل بين كونه مدركًا وغير مدركٍ مع كون علمه في الحالين علىٰ السواء كمن يرىٰ السماء ثم غمض عينيه يعلم في الحالين أنه فوقه، وكطعم السكر ونحوه. وأظهر العلوم ما إذا رجع الإنسان إلىٰ نفسه وجد ذلك من نفسه وهذا من ذلك.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ يُسمىٰ شيئًا، ويسمىٰ ما سواه أيضًا أنه شيء. وقال جهم بن صفوان وجماعة والباطنية:

إنه لا يسمىٰ بشيء، وتسمىٰ ما سواه بأنها أشياء. وقال الناشي: يسمىٰ الله بأنه شيء ولا يسمىٰ ما دونه بأنه شيء، ولكن يقال مشيئًا.

لنا أن الشيء اسم لما يصح أن يعلم ويخبر عنه وهو معلوم يخبر عنه وكذلك غيره والاشتراك في كونه معلومًا، وفي التسمية لا يوجب التشبيه كما يسمىٰ الضدان بأنهما موجودان.

قال أصحابنا: إنه ليس بجسم ولا صورة خلافًا لهشام بن الحكم وهشام الجواليقي أنه جسم، ومنهم من قال له صورة. ومنهم من قال له أعضاء.

---

(١) كذا بالأصل، ولعلها «وأن لا يتجزئ».

لنا أنه لو كان جسمًا لجاز عليه ما يجوز علىٰ الأجسام من دلالة الحدث، ولأن الأجسام كلها جنس واحد فلو كان جسمًا لكان مثلًا لهذه الأجسام وهذا لا يجوز.

قال أصحابنا: لا يسمىٰ الله بأنه جسم. وقالت الكرامية يسمىٰ بذلك. ومعناه أنه قائم بنفسه.

لنا أن معنىٰ الجسم في اللغة التي نتكلم بها هو الطويل العريض العميق، ولذلك يقولون أجسم فيما ازداد طوله وعرضه، فإن سماه جسمًا علىٰ هذه اللغة فهي مانعة، وإن سماه من جهة نفسه فلآخر أن يقول إنسانًا بمعنىٰ أنه حي قائم بنفسه فاعل، ولقائل أن يقول أسميه شخصًا وكل ذلك فاسد.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ ليس بصورة. وقال هشام بن سالم وجماعة من المشبهة: إن له صورة مع قولهم إنه ليس بجسم.

لنا أن الصورة ترجع إلىٰ معنىٰ الجسم فكل دليل دل أنه ليس بجسم كذلك يدل أنه ليس بصورة.

قال أصحابنا وأكثر الأمة: إنه تعالىٰ ليس في مكان، ولا يجوز عليه أن يتحرك وينتقل. وقال هشام بن الحكم والجواليقي وجماعة من الرافضة والحشوية والحنابلة: إنه في مكان دون مكان، وأنه يتحرك وينتقل. وقالت الكلابية: إنه علىٰ العرش لا بمعنىٰ الاستقرار. وقالت الكرامية: إنه علىٰ العرش. ومنهم من قال بجهة الفوق. وما يقوله ابن كلاب غير معقول.

لنا أنه لو كان في مكان أو جهة لكان متحيزًا ولو كان متحيزًا لكان جسمًا، ولأنه لو كان في مكان دون مكان لكان كائنًا يكون ويكون فيه دلالة.

واختلف أصحابنا هل يطلق بأنه في كل مكان بالحفظ والتدبير؛ فمنهم من جوز الإطلاق والتقييد، ومنهم من قال لا يجوز إلا أن يقيد فيقال بكل مكان بالحفظ والتدبير، والأصل فيه أن كل لفظ فيه إيهام التشبيه فإنه لا يطلق عليه تعالىٰ.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ لا يرىٰ. وهو قول الزيدية والخوارج والمرجئة. ومن قال بالجسم والصورة يقول: إنه يُرىٰ وأن بينه وبينهم حجابًا لولاه لَرُئِيَ، وقالت الأشعرية: إنه يُرىٰ في الآخرة مع قولهم:إنه ليس بجسم ولا يشبه شيئًا. ومن الناس من قال: يرىٰ في الدنيا. وقال ضرار: يرىٰ بحاسة سادسة. ولغلاة الشيعة أقاويل في ظهور الله واحتجابه خارجة عن مسألة الرؤية لأنا نتكلم فيه مع من يقول: إنه ليس بجسم ولا صورة ولا شبه له.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فقد تمدح بنفي هذه الصفة عن ذاته فإثباته بحال يكون نقصًا كقوله: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞ﴾[البقرة: ٢٥٥] ولأنه لو كان مرئيًا لرؤي الآن إذ الموانع لا تجوز عليه، ولأن ما يدرك بالحواس لابد أن يكون بجهة حتىٰ لا يكون بينه وبين قاعدة الشعاع ساتر أو ما يجري مجرىٰ الساتر، وهذا لا يجوز عليه تعالىٰ.

في التناهي

حكىٰ شيخنا أبو القاسم عن المعتزلة والزيدية والخوارج والمرجئة أنه تعالىٰ غير متناهي في الذات والقدرة لا علىٰ أنه جسم، ولكن بمعنىٰ أنه ليس بجسم.



عن معنىٰ[1]، فلهذا أحلنا كونه متحركًا لنفسه لما فيه من المناقضة، وبعد فلو كان متكلمًا لنفسه لوجب كونه في ذاته علىٰ صفات الحروف، وعلىٰ أنه لو كان كذلك لكان لم يزل متكلمًا من غير أن يستفيد أو يفيد، وهذا غاية النقص، ولو كان متكلمًا للنفس لوجب أن يكون متكلمًا سائر أقسام الكلام ولوجب كونه متكلمًا لكل أحد في كل وقت، وهذا فاسد.

قال أصحابنا: الكلام هو هذه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة. وقالت الأشعرية: هو معنىٰ في النفس.

لنا أن إثبات ما لا يعلم ضرورة واكتسابًا لا يصح، وما قالوه لا يعرف ضرورة، ولا دليل عليه، وإنما يعلم من الكلام ما يوجد من هذه الحروف، وأيضًا كل موضع وجدت هذه الحروف المنظومة وجد الكلام، فلو كان معنىٰ في النفس لكان يجوز أن يوجد هذه الحروف لا يوجد ذلك المعنىٰ، فلا يكون متكلمًا، وهذا محال.

قال أصحابنا: كلام الله تعالىٰ من جنس المعقول في الشاهد حروف منظومة وهو محدث. وقال هشام بن الحكم: إن القرآن صفة لله لا يجوز أن توصف. وقال ابن كلاب: إنه غير محدث ولا قديم ولا غير الله ولا هو ولا بعضه. وقال الأشعري: كذلك، وزاد بأنه قديم.

لنا أنه حروف منظومة متوالية، وهذه صفة المحدث، ولأنه يتلىٰ، وقد قال تعالىٰ: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢] ولأنه لو كان قديمًا لكان مثلًا له، وهذا فاسد علىٰ ما قررنا، ولأن قوله كلامه لا يوصف مناقضة لأنهم وصفوه بأنه كلام، وكل ما يعلم لابد أن يوصف بصفة.

---

(١) يبدو في السياق اضطراب، فلم يُتمّ الكلام في التناهي بعد، وهذه الصفحة تبدأ بالكلام علىٰ كلام الله.

قال أصحابنا: كلامه تعالىٰ غيره. ويحكىٰ عن بعضهم هو الله. وعن بعضهم أنه بعضه. والكلابية والأشعرية يقولون: إنه لا هو ولا غيره ولا بعضه.

لنا أن كلامه حروف منظومة وهذه الصفة بخلاف صفة القديم، ولأنه يبلىٰ فأما حد الغيرين فكل مذكورين يميز أحدهما عن صاحبه بما يخصه بالذكر وهذا يقتضي كون القرآن غيره، ولأنه لو كان هو لجاز أن يعيد.

قال أصحابنا: كلامه تعالىٰ عرض. وعن بعضهم أنه جسم. وعن بعضهم أنه ليس بجسم ولا عرض. وعن بعضهم أنه جسم وعرض. حكاه أبو القاسم.

لنا أن الإدراك يتعلق بالشيء علىٰ أخص أوصافه، فلو كان القرآن جسمًا لكان من جنس الجواهر، ولكان يدرك كما تدرك الجواهر، فبين أنه ليس بجسم، ولأنه يختص المحل كالأعراض.

قال أصحابنا: كلامه تعالىٰ محدث مخلوق. وقال محمد بن شجاع الثلجي: إنه محدث، ولا نطلق القول بأنه مخلوق.

لنا أن الخلق ما وقع من محدث مقدرًا، وهذا موجود في القرآن فتوصف به.

قال أصحابنا:إنه تعالىٰ يتكلم ويكلم. وحكي عن الإسكافي أنه لا يجوز أن يقال يكلم، لأنه يؤدي إلىٰ حلول الكلام فيه. كقولنا:تحرك. وهذا فاسد، لأن معنىٰ تكلم أنه فعل الكلام، كقولنا: تفضل وتعظم وتكرم، وليس كقولنا:تحرك؛ لأن معناه انتقل وهذا يستحيل عليه والكلام في الحكاية والمحكي. وسائر مسائل الكلام يجيء في اللطيف. وإنما ذكرنا هاهنا ما يختص القرآن.

اختلف أهل القبلة فيه علىٰ ثلاثة أقوال:

فمنهم من قال: إنه فعل للعبد غير مخلوق لله، وهو قول جماعة أهل العدل.

وقال جهم: إنها مخلوقة له منسوبة إلىٰ العبد مجازًا، فقولهم صام وصلىٰ كقولهم طال وقصر. وقالت النجارية وضرار وحفص الفرد والكلابية: هي مخلوقة لله تعالىٰ كسب للعبد، ومنهم من قال فعل للعبد.

لنا أنه يجب وقوعه بحسب قصد ودواعيه وانتفاؤه بحسب كراهته وصوارفه علىٰ طريقة واحدة فلولا أنه فعله، وإلا لم يجب فيه هذه القضية، ولأنه لو كان فعلًا لله تعالىٰ لم يصح أن يأمر به وينهىٰ عنه ويثيب له ويعاقب عليه، ولأن الحكم لا يخلق بسبب نفسه.

تصرف الساهي والنائم فعلهم خلافًا للأشعرية.

لنا أنه يقع لحسب قدرته فدل أنه فعله

قال أصحابنا: لا يجوز أن يكون مقدورٌ[1] واحدًا بين قادرين، ولا فعل بين فاعلين، ولا بين قدرتين، ولا بين قادر وقدرة، خلافًا للنجارية والكلابية.

لنا لو صح ذلك لصح أن يريد أحدهما إيجاده ولا يريد الآخر فيؤدي إلىٰ وجوده وعدمه، وهذا محال.

قال أصحابنا: الكسب علىٰ ما تزعمونه لا يعقل، وإن عقل فهو فاسد. وزعم أكثر المجبرة بالكسب.

لنا أن الفعل بجميع صفاته مضاف إلىٰ الله تعالىٰ فلا صفة تعقل تضاف إلىٰ العبد تسمىٰ كسبًا إلا أنه محله، فهو والجماد في ذلك سواء، فإذًا هو لفظ لا طائل تحته. ولا يقال: إنه الذي حلت مع القدرة عليه. لأنا نقول: ما معنىٰ القدرة عليه علىٰ إيجاده أم لا، فإن قالوا علىٰ اكتسابه، قلنا يفسر الكسب بالكسب. والدليل

---

(١) بالأصل: مقدوراً

علىٰ فساده مع هذا أنه إذا كان خلقًا له تعالىٰ لكان العبد مجبورًا علىٰ اكتسابه فلا يصح الأمر والنهي.

اختلف أهل العدل في تسمية أفعال العباد خلقًا؛ فمنهم من يجيزه، ومنهم من لا يجيزه.

لنا أن الخلق: إحداث الشيء مقدرًا، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [المائدة: ١١٠].

في المتولدات؛ أجمعت المجبرة أن المتولدات فعل الله تعالىٰ وليس بكسب للعبد واختلف من قال: إن العبد يفعل فيه. فمنهم من قال: لا فعل للأجسام إلا الإرادة وما سواها فعل المحل طبعًا، وهو مذهب الجاحظ ومعمر. ومنهم من قال: قد يفعل الإنسان غير الإرادة إلا أن ما جاوز حيزه هو فعل الله تعالىٰ بإيجاب الخلق؛ لأنه طبع الحجر طبعًا إذا دفعت ذهبت، وهو قول إبراهيم النظام. وقال صالح قبّة: إنه فعل الله تعالىٰ بيديه في حال وجوده. وقال ثمامة: إنه حدث لا محدث له. وعندنا أنه فعل العبد يفعله بسبب.

فالدليل علىٰ أن الإنسان يفعل غير الإرادة بخلاف قول معمر إنا دللنا أن يصرف الإنسان فعله حادث من جهته حيث وجد بحسب قصده ودواعيه، وهي بعينها تدل علىٰ أن الحركات فعله، ولأن العلم بأن الحركات فعله سابق علىٰ العلم بأن الإرادة فعله، فمن نفىٰ ذلك يلزمه نفي هذا.

والدليل علىٰ أن الإنسان يفعل في غير حيزه خلاف قول إبراهيم أن تحريكنا الحجر باعتماد اليد عليه يحصل بحسب قصده ودواعيه بمنزلة تحريك الجوارح، فكما أن المباشر فعله كذلك المتولد، ولأن تحرك الحجر عند دفعه يجب وجوده بحسبه، فلولا أنه متولد عنه وإلا لم يجب ذلك فيه.

والدليل علىٰ أنه لا يقع بطبع المحل بخلاف قول الجاحظ أنه لو وقع بطبع المحل لوجب أن يكون فعلًا للمحل ولا يتعلق بالجملة ولا يقع بحسب قصدها ودواعيها، وفي صحة ذلك دليل علىٰ أن الفعل يقع من القادر علىٰ أنه لا فرق بين من قال: الحركة تقع بالطبع، لأنه متىٰ أراد بها كانت وبين من قال: الإرادة تقع بالطبع، لأنه متىٰ دعاه الداعي إلىٰ الحركة كانت الإرادة، ولأن هذا الطبع إن أشار به إلىٰ نفس الجوهر وما يختص به من الأحوال فيجب أن لا يوجد إلا علىٰ هذه الصفة، وإن أراد بالطبع معنىٰ في الجوهر لم يخل ذلك المعنىٰ من أن يقع بالطبع أو من الله أو من الواحد منا، وبطل الأول لأنه يلزمه إثبات ما لا نهاية له من الطباع، وإن هو فعلنا لزمه في سائر ما في المحل. وإن قال فعله تعالىٰ بطل القول بالطبع.

والدليل علىٰ أنه لا يجوز إثبات حدث لا محدث له خلاف قول ثمامة أنا بينا أن المحدث يحتاج إلينا، وعلة حاجته حدوثه، فوجب في كل محدَث أن يحتاج إلىٰ محدِث.

والدليل علىٰ أنه ليس بفعل لله تعالىٰ خلاف قول صالح والمجبِّرة إنه يجب وقوعه بحسب قصدنا ودواعينا كالمباشر، ولأنه يتعلق به الأمر والنهي كالمباشرة.

واختلفوا في المتولدات ما هي؟ فقال بعضهم: هو الفعل الذي يكون بسبب متىٰ حل في غيره. وقال بعضهم: هو الذي أوجبه سببه لخرج من إمكاني تركه. وقال بعضهم: هو الفعل الثالث الذي يلي الثاني. وقال الإسكافي: هو كل فعل تهيأ فعله علىٰ الخطأ دون القصد إليه. وقال أبو علي وأبو هاشم وجماعة: إن المتولد ما يفعله بحسب غيره من الأفعال كالعلم المتولد من النظر والتأليف المتولد من المجاورة.

والمباشر ما يقتضيه بالقدرة في محلها لأن الدلالة دلت علىٰ أن القادر قد يفعل ابتداء[1] وقد يفعل بواسطة فاحتجنا إلىٰ عبارة يفصل بها بين الأمرين فقلنا في الأول: إنه مباشر وفي الثاني أنه متولد.

قال أصحابنا: اللون والطعم والرائحة لا تحصل فعل من الإنسان متولدًا، وإنما هو فعل الله تعالىٰ. وقال بشر وجماعة من البغدادية: إنا نفعل ذلك متولدًا كما نبيض الناطف ونسود الحبر.

لنا أنه لو كان فعلنا لكان له سبب معقول، وقد علمنا أن كل فعل تعدىٰ عن محل القدرة فسببه الاعتماد، وقد علمنا أن الاعتماد لا يولد هذه الأشياء، فأما ما ذكروه فبعيد لأنه ليس بلون حادث وإنما يظهر لون كامن غير ظاهر.

قال أصحابنا: التوبة من المتولد، وقد وجد سببه يصح، وقال عباد لا يصح ما لم يقع.

لنا المسبب بعد وجود سببه هو في حكم الموجود الواقع فتصح التوبة عنه.

قال أبو علي وجماعة: ليس في فعل الله متولد، لأنه يوجب الحاجة إلىٰ السبب.

وقال أبو هاشم ومن تبعه: يصح أن يفعل فعله متولدًا.

لنا أن كون الشيء متولدًا عن غيره يرجع إلىٰ ذلك الفعل دون الفاعل فصار كحاجة الفعل إلىٰ محل، وقال تعالىٰ: ﴿وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ [يونس: ٢٢].

في المتولد

ثم اختلفوا: قول أبي هاشم؛ فقال مُرَّة: عين ما يفعله متولدًا يجوز أن يبتدئه

---

(١) وردت هذه الجملة مكررة!

ثم رجع، وقال عتبة: لا يجوز أن يفعله مبتدأ وجنسه يجوز أن يفعله مبتدأ، وهو قول القاضي.

لنا في الجنس أن القول بذلك يؤدي إلىٰ الحاجة بخلاف العين كالأجناس المقدورة للقادر بقدرة.

قال أبو هاشم ومن تبعه: الحركة لا تولد الحركة. وقال أبو علي: تولد. وسنذكره في باب اللطيف.

وعندنا المولد للحركة والسكون هو الاعتماد والكون يولد التأليف والألم.

وجملة ذلك أن أفعال القلوب لا متولد فيها إلا العلم المتولد عن النظر، فأما أفعال الجوارح فالأكوان والتأليف والصوت والألم والاعتمادات تصح أن تكون متولدة، ثم تنقسم؛ فمنها ما لا يصح أن توجد من فعلنا لا متولدًا كالصوت والألم والتأليف علىٰ أحد قولي أبي هاشم، وذكر في موضع آخر علىٰ قول أبي علي أن التأليف قد يقع مباشرًا. وقال بعضهم: الأفعال كلها سوىٰ الإرادة متولدة.

والدليل علىٰ أن العلم متولد عن النظر أنه يوجد لجسمه وما عدا ذلك لا يعقل فيه التولد.

فأما أفعال الجوارح فالمجاورة تولد التأليف، والوهي يوجب الألم، والاعتماد يولد الكون والصوت والاعتماد. وإنما قلنا: لا يوجد منا إلا متولدًا لأنه يتعذر علينا فعلها مبتدأ علىٰ طريقة واحدة.

قال أصحابنا: السبب والمسبب في حكم الشيء الواحد في القبح والحسن. وقال قوم: القبح يولد الحسن، والحسن يولد القبح. ويحكىٰ ذلك عن أبي علي.

لنا أن المسبب يوجد بوجود سببه، ومن المحال أن يكون له فعل ما إذا وجد لوجوده ما ليس له فعله.

قال أصحابنا: المولد للفعل هو الفاعل. وقال قوم: هو السبب. وهذا خلاف في عبارة لأنه إذا أراد أن السبب مولد بمعنىٰ أنه لولا السبب لما وجد فقد أومئ إلىٰ معنىٰ صحيح، ومن قال بالقول الآخر أراد أن الفاعل للسبب هو الفاعل للمسبب، وهذا أيضًا صحيح إلا أن إضافة الفعل إلىٰ الفاعل، أقول فلذلك اخترنا القول الأول.

قال أصحابنا: التولد ليس بمقدور عليه مع وجود سببه. وقال عباد: مقدور عليه.

لنا أنه بوجود سببه صار في حكم الموجود، ولذلك لا يقف علىٰ حسب قصده ودواعيه فخرج من كونه مقدورًا.

قال أصحابنا: الإرادة كالمراد في أنه يجوز أن يراد ولا يجب أن يراد. وقال بعضهم: لا يجوز أن يراد. وقال العطوي: لكل إرادة إرادة حتىٰ ينتهي إلىٰ إرادة يخلقها الله تعالىٰ ويضطر إليها.

لنا فيما أنه يصح أن يراد أنه فعل فيصح أن يراد دليله سائر الأفعال.

والدليل علىٰ أنه لا يجب لأن ما دعا إلىٰ الفعل دعا إلىٰ الإرادة ولا داعي إلىٰ إرادة الإرادة.

قال أكثر المعتزلة: الإرادة قبل الفعل لا يجوز غير ذلك. وقال أبو علي وأبو هاشم: تجوز المقارنة.

لنا أن ما دعا إلىٰ الفعل دعا إلىٰ الإرادة فكان وجودهما معًا جائزًا.

قال جماعة من المعتزلة: إن الإرادة قد توجب الفعل، وهو قول إبراهيم

ومعمر وجعفر بن حرب والإسكافي وعيسىٰ الصوفي. ومنهم من قال: لا يكون موجبه، وهو قول بشر وهشام الفوطي وجعفر بن مبشر وأبي علي وأبي هاشم.

لنا أن الإرادة لو أوجبت الفعل المراد لوجب أن يوجب فعل غيره، ولأنه كان يوجب وإن كان عاجزًا، ولأن كل سبب تولد في غير محله لابد أن يكون بين محله وبين ذلك المحل مماسة، ولا مماسة بين القلب والجوارح، فليس تولد الإرادة أفعال الجوارح.

قال أصحابنا: الاستطاعة قبل الفعل وليست بموجبة وتصلح للضدين. وقالت النجارية والأشعرية: إنها مع الفعل موجبة لا تصلح إلا لفعل واحد. وحكي عن قوم أنها مع الفعل تصلح للضدين، وهو قول أبي عيسىٰ الورَّاق وابن الروندي.

لنا ما استدل به أبو هاشم أن الفعل يوجد بالقدرة لولا ذلك لما تعلق بالقادر، وإذا ثبت أن وجوده بالقدرة وصح أنه لا يحتاج إليها في حال وجود الفعل كحاجة العلم إلىٰ الحياة فيجب أن تكون مخرجةً للفعل من العدم إلىٰ الوجود، ولأنه إما أن يحتاج إليه في حال عدمه أو وجوده أو بقائه وبطل الثاني والثالث فصح أنه يحتاج في حال عدمه ليوجد.

والدليل علىٰ أنها لا توجب أنها لو أوجبت لكان سببًا للفعل، وفي ذلك إخراج كونه فعلًا للقادر إلىٰ أنه فعل الفاعل القدرة بانفراده، وهذا يبطل إثبات القادر والقدرة، ولأنها لو كانت مع الفعل موجبة لكان الكافر غير قادر علىٰ الإيمان فيكون تكليفه تكليفًا لما يطيقه، وذلك قبيح.

والدليل علىٰ أن القادر علىٰ الشيء يجب أن يكون قادرًا علىٰ جنس ضده أنه لو لم يكن كذلك لم يكن بين القادر والمضطر فصل، لأنه لا يمكنه الانفكاك

عما هو فيه، ولأنه لو كانت القدرتان مضادان لوجب أن يضاد كون القادر قادرًا علىٰ الضدين ككونه قادرًا عاجزاً عالمـاً جاهلاً، ولو تضادا عليه لتضادا علىٰ كل موصوف، وهذا فاسد، لما ثبت أنه تعالىٰ قادر علىٰ الضدين.

تكليف ما لا يطاق قبيح، وكانت المجبرة لا تلتزم ذلك ويعتذرون عنه، حتىٰ صرح الأشعري بأن ذلك جائز.

لنا أنا نعلم ضرورة أنه يقبح أمر من لا جناح له بالطيران، ويقبح أمر الضرير بنقط المصاحف، ولأنه لا خلاف أن تكليف ما لا يعلم لا يجوز، والفعل إلىٰ القدرة أحوج، وقد قال تعالىٰ: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[البقرة: ٢٨٦].

اختلف أهل العدل هل يقال: إنه تعالىٰ قوّىٰ الكفار علىٰ الكفر؟ فأكثرهم علىٰ إنكار إطلاقه. والمحكي عن عباد جواز إطلاقه. وهو الصحيح عند شيوخنا.

لنا أن القوة هي القدرة، فكما جاز أن يقال: أقدره علىٰ الكفر كذلك يجوز أن يقال قواه.

في البدل

المحكي عن جماعة أهل العدل أن الفعل إذا وجد فمحال وجود ضده بدلاً منه. وقالت المجبرة: يجوز وجود الإيمان في حال الكفر علىٰ معنىٰ لولا يكون كان ما قد وجد وفعل، فإنما هربوا بهذا من القول بتكليف ما لا يطاق. ويقال: أول من أحدثه النجار.

لنا أن البدل إنما يصح في المنتظر، فأما فيما وجد فمحال، لأن وجود أحدهما يحيل الآخر. ولا فرق بين [من][1] قال في الموجود يصح وجود ضده بدلاً منه وبين

(١) سقطت من الأصل، والإضافة من عندنا.

من قال يصح وجود ضده معه بدلاً منه، ولا فرق بينه وبين من قال يجوز وجود المعدوم في حال عدمه. ويجوز أن يكون القديم محدثًا والمحدث قديمًا. وعلىٰ هذا ألزمهم أبو علي البدل في صفات الله تعالىٰ وفي الماضي وفي تجويز الأمر بالمحال.

[في الأجل][1]

قال مشايخنا: الأجل واحد، وهو الوقت الذي علم أنه يموت فيه. وقال بعض البغدادية: الأجل أجلان مقدَّرٌ ومسمىٰ.

لنا أن الأجل هو الوقت، يقال أجل دينه كذا، وأجل الموت وهو وقت موته، فما لم يمت فيه لا يسمىٰ أجلاً. وقوله تعالىٰ: ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾[الأنعام: ٢] يعني قيامهم من القبور.

قال أصحابنا: لو لم يقتل المقتول لجاز أن يموت وجاز أن يعيش، فأما بعد أن قتل فيقطع علىٰ أنه لم يكن يجوز غير ذلك. وقال أبو الهذيل: لو لم يقتل لمات. وهو مذهب المجبرة. وقالت البغدادية: لو لم يقتل لعاش لا محالة.

لنا أن من قتل لو لم يقتل لكان الله تعالىٰ يقدر علىٰ إماتته وإحيائه، فلا معنىٰ للقطع علىٰ إحدىٰ الحالتين، فأمَّا بعد القتل وقد علمنا أن معلوم الله تعالىٰ فيه موته في هذا الوقت فلا يجوز غير ذلك. فأما قوله تعالىٰ: ﴿لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ﴾ [آل عمران: ١٥٤] قيل لو لم يخرجوا إلىٰ القتال لخرج قوم أخر من المؤمنين كتب عليهم ذلك، عن أبي القاسم. وقيل لو لم يخرجوا لقتلتم في بيوتكم وذلك في قوم خاص، عن أبي علي.

---

(١) لم يرد في الأصل والعنوان من عندنا.

[في الرزق](١)

قال أصحابنا: الرزق ماله أن ينتفع به وليس لأحد منعه. وقالت المجبرة والحشوية: كل من أكل شيئًا أو شربه أو انتفع به فهو رزقه جعله الله له رزقًا.

لنا الخلاف يتعين في الحرام، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣] وقال: ﴿وَأَنفِقُوا۟ مِن مَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ [المنافقون: ١٠] فمدح بإنفاق الرزق وأمر بإنفاقه مع أنه نهي عن إنفاق الخراج وذم عليه، ولأنه لو جعله رزقًا له لما عاقبه بتناوله.

والرزق في الجملة لا يقدر عليه إلا الله تعالىٰ، لأنه أجسام وأعراض لا يقدر عليه غيره، فلهذا تقول: إن الرزق من الله تعالىٰ عند الإضافة يختلف الحال فيراعىٰ فيه السبب فقد يكون رزقًا من الله بأن يملكه الإنسان لسبب من جهته تعالىٰ كالمواريث والغنائم، وقد يكون من جهة إنسان كالهديات والصدقات، وقد يكون من جهة المرتزق. وعند المجبرة الجميع من جهته تعالىٰ.

لنا أنه أمر بالصدقة وحثَّ عليها وأثاب فاعليها وكذلك الهبة، وعلىٰ الضد في الحرام دل أنه فعل الإنسان.

قال أصحابنا: التكسب بطلب الرزق حلال خلافًا لجماعة من الحشوية والصوفية.

لنا أنه يقدر في عقل كل عاقل أن التماس النفع ودفع الضرر حسن، وقد يجب في بعض الحال، وقد ورد الكتاب بذلك في قوله: ﴿وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠] وإلا أن ﴿تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ [النساء: ٢٩] ونحوه.

---

(١) لم يرد في الأصل والعنوان من عندنا.

[في حد السعر](1)

حدُّ السعر ما يباع به الشيء غالبًا، فإذا زاد على المعتاد قيل غلا، وإذا نقص قيل رخص، ثم ينظر فإن كان سبب من جهته تعالىٰ أضيف إليه، وإن كان بسبب من جهة آدمي أضيف إليه. وقالت الحشوية: جميع ذلك منه تعالىٰ.

لنا أنه نهي عن الاحتكار، ولعن المحتكر، فلولا أنه سبب في الغلا، وإلا لما صح ذلك، ولأنه بسبب من جهته كسائر الأفعال.

في القضاء

قال أصحابنا: لا يطلق أن المعاصي بقضاء الله تعالىٰ خلافًا للمجبرة، والأصل فيه أن القضاء في اللغة على ثلاثة أوجه؛ بمعنىٰ الخلق، كقوله تعالىٰ: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢] وبمعنىٰ الأمر والإلزام، كقوله تعالىٰ: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] وبمعنىٰ الإعلام وبيان الحال، كقوله: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الإسراء:٤] فجميع أفعاله بقضائه بمعنىٰ الخلق، والطاعات بقضائه بمعنىٰ الأمر، وجميع الأشياء بقضائه بمعنىٰ العلم، وفي إطلاقه إبهام ومشاركة للمجبر فلا يطلق إلا بعد البيان.

في القدر

والقدر على ثلاثة أوجه؛ بمعنىٰ الخلق، كقوله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾ [فصلت:١٠] وبمعنىٰ الإخبار، كقوله: ﴿قَدَّرْنَٰهَا مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ [النمل: ٥٧] وبمعنىٰ الكتابة: كقول العجاج:

واعلم بأن ذا الجلال قد قدر

---

(١) لم يرد في الأصل والعنوان من عندنا.

فلا يطلق إلا بعد البيان خلافًا للمجبرة. القدرية هم المجبرة المشبهة بالمجوس. وقالوا بل أنتم ذلك.

لنا أن الاسم يؤخذ من الإثبات، وهم يثبتون المعاصي بقضاء الله وقدره، وهو الموضع المختلف فيه؛ ونحن ننفيه، فهم القدرية كما أن من يثبت التشبيه يقال: إنه مشبه وكالمحكمة والمرجئة ونحوه، ولأنهم لهجوا بذكره فنسبوا إليه، كما ترىٰ، وقد ورد الخبر بأنهم قوم يعملون المعاصي، ويقولون: الله قدرها عليهم.

ثم وجه شبههم بالمجوس قيل فيه وجوه كثيرة، ومن أدل الدليل علىٰ أنهم هم القدرية أن النبي صلىٰ الله عليه شبههم بالمجوس دون سائر الكفار، والذي باين المجوس به من سائر الكفار أنهم قالوا من يقدر علىٰ الخير محال أن يقدر علىٰ الشر، ومن يقدر علىٰ الشر محال أن يقدر علىٰ الخير، ويستحيل اجتماع قدرة الخير والشر في واحد، والذي باين المعتزلة من سائر الفرق في هذا أنهم قالوا: محال بأن يقدر علىٰ الخير من لا يقدر علىٰ الشر أو يقدر علىٰ الشر من لا يقدر علىٰ الخير، وكل من قدر فإما أن يقدر عليهما أو لا يقدر عليهما فأما محال أن يقدر علىٰ أحدهما دون الآخر لأن القدرة تتعلق بالضدين وهذا ضد مذهب المجوس، ومذهب المجبرة في الكافر والمؤمن عين مذهب المجوس، زعم البرذعي في الشبه أن المجوس تزعم أن العالم من صانعين؛ محمود، ومذموم. والمجبرة تزعم أن المعصية من صانعين؛ محمود ومذموم.

قال أبو علي: لا يجوز أن يريد الله تعالىٰ نفس أكل أهل الجنة وشربهم وإن كان يريد إثابتهم، لأنه مباح. وقال أبو هاشم: يجوز. وقال القاضي: يجب.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا ﴾ [الطور: ١٩] ولأن إثابتهم تجب عليه، ومن تمام إثابتهم أن يريد ذلك، لأنه يزيدهم سرورًا ولأن جميع ما في الجنة كالمضاف إليه،

ولذلك لا يصح أن يقع القبيح، فيجب أن يريده، وليس كذلك دار الدنيا لأنه لا فائدة في إرادة المباح.

قال أبو علي: العدل في أفعاله تعالىٰ حقيقة فيما يتصل بحقوق الغير. وقال أبو هاشم: جميع أفعاله عدل.

لنا أن ما يتعلق بحقوق الغير إنما وصف بأنه عدل لوقوعه علىٰ استقامة مع صحة وقوعه علىٰ خلافه، وهذا صفة كل فعله.

قال أبو علي: إزالة الشعر بالنورة يقع متولدًا من إحراقه كما يقع بالموس[1]. وقال أبو هاشم: يجوز أن يكون من فعل الله تعالىٰ بالعادة ولا يقطع.

لنا أنه تتأخر الإزالة، فلو كان متولدًا لما تأخر، ولا يبعد أن يكون فيه أجزاء فيها نارية تحرق.

قال أبو القاسم: إنه تعالىٰ أمر بالمباح وأراده وكلفه. وله في ذلك تفصيل. وقال شيخنا: لا يجوز ذلك.

لنا أنه إنما يكلف ويأمر بما يكون لفعله علىٰ تركه مزية فما لا يكون كذلك فالأمر به قبيح، فأما في الآخرة فقد اختلف شيخنا علىٰ ما بيناه من قبل.

[في التكليف][2]

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ خلق الخلق تعريضًا للثواب وما سوىٰ المكلف للمكلف. وقالت المجبرة: خلق بعضهم للنار وبعضهم للجنة. وقال بعضهم: إنما

---

(١) في المخطوط رسمت «بالموسي».

(٢) لم يرد في الأصل والعنوان من عندنا.

خلقهم لإظهار قدرته. وعن بعضهم: لا يقال: إنه خلق لغرض.

لنا أنه عالم بأحوال فعله مختار له فلا بد من غرض وإلا كان في حكم العابث، وإذا ثبت أنه لابد من غرض لم يخل إما أن يكون لنفع نفسه، وذلك محال. أو لنفع غيره، والنفع ثلاثة؛ تفضل، وعوض، وثواب. ولا يجوز أن يكلف للتفضل والعوض لأنه يجوز أن يبتدئ به، فلم يبق إلا الثواب، فإنه لا يجوز الابتداء به لما يتضمن من التعظيم فيكلف تعريضًا له.

قال أصحابنا: لا يجوز التفضل بالثواب. وقال بعضهم: يجوز.

لنا أن الثواب يتضمن التعظيم وتعظيم من لا يستحقه قبيح، ألا ترىٰ أنه لا يجوز أن يعبد غير الله لهذا المعنىٰ، ولا يجوز أن يعظم أجنبيًّا تعظيم الوالد دل علىٰ ما قلنا.

تكليف من علم أنه يكفر حسن وللملحدة في ذلك خرافات كثيرة، يسأل عن ذلك ويبني ذلك علىٰ أصلها.

لنا أن تكليف من يعلم أنه يؤمن حسن فلا يخلو إما أن يحسن لإيمان العبد أو لأنه تعالىٰ معرض له بالنعمة مزيح للعلة، وبطل الأول لتأخره عن وقت التكليف، ولأنه يؤدي إلىٰ أن يؤثر فعل العبد في حسن فعل الله تعالىٰ فلم يبق إلا الثاني، وقد فعل ذلك بالكافر، وإنما أتىٰ في كفره من قبل نفسه فلا يقبح فعله لأجل كفره، كمن قدم الطعام إلىٰ جائع فلم يأكل حتىٰ مات لم يقبح.

تكليف من يعلم أنه يكفر نعمة خلافًا للمجبرة.

لنا أنه عرضه لمنفعة لا منفعة مثلها وهو الثواب ومكنه وأزاح علته، فقد فعل به غاية الإحسان فكفره لا يخرج فعله تعالىٰ من أن يكون نعمة كمقدم الطعام علىٰ ما بينا.

تكليف من يعلم أنه يكفر جائز وإن لم يكن لطفًا، وتكليف من يعلم أنه يكفر غيره عنده لا يجوز، وقال أبو القاسم: يجوز إذا كان يؤمن عنده جماعة فلا يجوز في الفصل الأول إلا أن يكون لطفًا.

لنا أنه مفسدة، والفرق أن الأول تمكين والثاني مفسدة، والتمكين حسن والمفسدة قبيحة.

قال أصحابنا: لا يجوز أن يخلق وغرضه التعذيب خلافًا للمجبرة، لأن إرادة الإضرار بالغير من غير استحقاق يقبح، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] وقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٧٩] فالمراد به الإخبار عن العاقبة، كقوله: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨] وقال الشاعر:

لدوا للموت وابنوا للخراب[1]

في الضلال

عندنا الله تعالىٰ لا يضل عن الدين بل يهدي الجميع إليه. وعند المجبرة يضل بأن يخلق الضلال فيه، وحملوا آيات الهدىٰ والضلال علىٰ ذلك، فيقول: الإضلال علىٰ وجوه؛ منها عن الدين، كقوله تعالىٰ: ﴿وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ [طه: ٨٥] ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ﴾ [طه: ٧٩] ومنها الإهلاك، كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ [القمر: ٤٧] وقال: ﴿أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ﴾ [السجدة: ١٠] والثالث عن الثواب، كقوله تعالىٰ: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم: ٢٧] والرابع عن زيادة الإلطاف، كقوله: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦] والخامس بمعنىٰ التسمية والحكم بالضلال

(١) الشعر لأبي العتاهية.

كقولهم: أضله بمعنىٰ سماه ضالًا. والسادس بأن وجده ضالًا، كقولهم: قاتلنا فما أحييناهم. والإضلال عن الدين لا يجوز عليه تعالىٰ، والباقي يجوز. لنا قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَآ أَضَلَّنَآ إِلَّا ٱلْمُجْرِمُونَ ﴾ [الشعراء: ٩٩] وقال: ﴿ وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ ﴾ [طه: ٨٥] وقال: ﴿ وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُۥ وَمَا هَدَىٰ ﴾ [طه: ٧٩] ولأن الإضلال عن الدين قبيح، ولأنه أمر يلزمه فلا يضل عنه.

في الهدىٰ

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ هدىٰ الجميع إلىٰ الدين أعني كل من كلفه. وعند المجبرة لم يهد. وعندهم الهداية خلق الإيمان. وعندنا الهداية علىٰ ثلاثة أوجه؛ بمعنىٰ البيان والدلالة، كقوله تعالىٰ: ﴿ هُدًى لِّلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ٤] ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ ﴾ [فصلت: ١٧] والثاني زيادة الإلطاف، كقوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ زَادَهُمْ هُدًى ﴾ [محمد: ١٧] والثالث بمعنىٰ الثواب، كقوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ۝٤ سَيَهْدِيهِمْ ﴾ [محمد: ٤ - ٥] فبمعنىٰ البيان قد هدىٰ الكل، فأما الثاني والثالث فيخص المؤمن، وقد بينا فساد قولهم في خلق الأفعال.

في الطبع والختم

قال أصحابنا: الطبع والختم لا يمنعان من الإيمان وإنما هي علامة جعلها الله تعالىٰ علىٰ قلوب الكفار لأجل كفرهم ليتميزوا للملائكة، وفيه نوع لطف. وقالت المجبرة: هي منع. ثم اختلفوا؛ فمنهم من قال: إنه خلق الكفر.

ومنهم من قال: إنه القدرة الموجبة للكفر.

لنا أن المكلف لو منع لما صح ذمُّه وعقابه، ولأن الطبع والختم عبارة عن العلامة، فأما عن خلق الكفر فلا يعرف في اللغة، وقد قال: ﴿ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا

بِكُفۡرِهِمۡ ﴾ [النساء: ١٥٥] فدل أن الطبع غير الكفر، وقال تعالىٰ: ﴿ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤۡمِنُوٓاْ ﴾ [الإسراء: ٩٤] ولو كان الطبع منعًا لم يستقم الكلام.

الجمادات والحيوانات خلقها الله تعالىٰ لنفع المكلفين واعتبارهم. وقالت المجبرة: يجوز أن يخلق لا لنفع ولا لاعتبار لأن الأمر أمره.

لنا أنه عالم بفعله مختار له، فلابد من غرض صحيح وإلا كان عبثًا، والنفع يرجع إلىٰ الغير، والجمادات لا يجوز عليها ذلك، فلم يبق إلا أن خلقه لنفع المكلف.

إذا كان الشيء مما يصح الانتفاع به والاعتبار فعندنا لابد أن يخلق للوجهين وعند بعضهم يجوز أن يخلق لأحد الوجهين.

لنا أنه إذا صح فيه الوجهان يجب أن يكون الغرض فيه الوجهان، وإلا كان في حكم العابث في أحد الوجهين، كما أنه لو لم يكن إلا وجهًا واحدا لو لم يخلقه لذلك الوجه.

قال أصحابنا: يجوز ابتداء الخلق في الجنة وأن لا يكلف، وقال أكثر أهل العدل بخلافه.

لنا أن ابتداء الخلق والتكليف تفضل فله أن لا يفعله ويخلقهم في الجنة.

قال أصحابنا: التكليف ليس بواجب. وعند أبي القاسم يجب، ولا يجوز خلق الخلق في الجنة وقد بينا. ثم اختلف شيخانا إذا خلقهم مع العقل وبكامل الآلات ولا يكلفهم، فقال أبو علي: لابد أن يلجئهم إلىٰ ترك القبيح.

وقال أبو هاشم: يصح ذلك ويصح أن لا يكلفهم ويعينهم بالحسن عن القبيح. وهو مذهب القاضي. وذكر أبو هاشم في موضع أنه يجوز ذلك بأن يجعل

الله شهوته في الحسن. قال القاضي: وهذا الوجه لا يصح لأن الشهوة في التعلق لا تميز القبيح عن الحسن.

لنا الإغناء بالحسن عن القبيح في أنه صارف عن القبيح كالإلجاء. «فجاز أن يكون وجها كالإلجاء»[1]. وسنبين تلك المسألة.

قال: لا خلاف بين شيخينا أن العاقل المتمكن إذا كان ملجأ إلىٰ فعل الحسن وترك القبيح لا يحسن تكليفه. ثم اختلفا؛ فقال أبو علي: لا وجه يمنع من تكليفه إلا الإلجاء. وقال أبو هاشم: ويمنع منه وجه آخر وهو أن يغنيه تعالىٰ بما مكنه من المحسنات عن كل المقبحات، فعند ذلك يقبح أن يكلف، وأجرىٰ هذا الوجه مجرىٰ الإلجاء في المنع من التكليف، وفي المسألة المتقدمة.

لنا أن التكليف إنما يحسن إذا كان عليه كلفة في الانصراف عنه، ولذلك لا يكلف المباح، وإنما يصح ذلك إذا كان عليه كلفة في فعلها ودواع إلىٰ تركها فيؤثر الفعل علىٰ الترك، وإذا كان الواجب في المكلف أن يكون هذا صفته فما أخرجه من هذه الصفة يخرجه من أن يحسن تكليفه، وقد علمنا أن من استغنىٰ بالحسن عن القبيح مع علمه بقبحه وغناه عنه لا داعي له إلىٰ فعله كما أن الملجأ لا داعي له إلىٰ فعله فلا يحسن تكليفه.

قال أبو علي تفريعًا علىٰ المسألة المتقدمة: إن أهل الآخرة لما لم يكن عليهم تكليف فلابد أن يلجئهم إلىٰ أن لا يفعلوا القبيح. وجوز أبو هاشم هذا الوجه.

والوجه الثاني أن يمنعهم بالإغناء عن الحسن عن القبيح فإن كان ما قاله أبو علي أبين، لأنه أقرب إلىٰ أن لا يفعلوه لأجل المنع.

---

(١) وردت مكررة.

قال أصحابنا: لا يجوز ابتداء خلق الجماد دون مكلف ينتفع به ولابد أن يكون المكلف قبل الجماد أو معه. وقالت الحشوية: يجوز.

لنا أنه لو خلق الجماد دون مكلف ينتفع به فكان عبثًا. تعالىٰ الله عن ذلك.

إذا علم الله تعالىٰ من حال الكافر أنه إن أبقاه آمن وتاب، وإن اخترمه مات علىٰ كفره هل تجب تبقيته أم لا؟ اختلفوا فيه؛ قال أبو علي وأبو القاسم: تجب. وقال أبو هاشم وأبو عبدالله والقاضي: لا تجب.

لنا أن تبقيته ابتداء التكليف فلا تجب كتكليف من يعلم أنه يؤمن، ولأن التكليف الثاني ليس بلطف في التكليف الأول ولا في نفسه، فلا يجب، ولأنه لو وجب لم يخل من وجه لأجله وجب ولا وجه هاهنا، ولا خلاف بين أصحابنا أن تبقية من يعلم أنه يكفر يحسن للعلة التي ذكرنا، ولو كان تبقية الكافر واجبة لكان تبقية من يعلم أنه يكفر قبيحة، وأبو القاسم بناه علىٰ قوله أنه أصلح، كما يقول في ابتداء التكليف. وأبو علي يقول:إن اخترامه بمنزلة منع اللطف، ولأنه لو بقاه لأسقط عقابه، وإذ لم يبقه فقد أتىٰ في عقابه من جهته تعالىٰ، وهذا ينتقض عليهم بتبقية من علم أنه يكفر.

إذا علم تعالىٰ أنه إذا كلف زيدًا في وقت آمن وإن كلفه في وقت آخر كفر، أو إن كلفه الله فعلًا آمن وإن كلفه فعلًا آخر كفر؛ فقد قال أبو علي: لا يجوز أن يكلفه إلا في الوقت الذي علم أنه يؤمن فيه والفعل الذي علم أنه يؤمن عبده. وقال أبو هاشم: يجوز أن يكلفه أيهما شاء.

وقال القاضي: إن كان الثواب فيهما سواء لم يجز، كما قال أبو علي، وإن كان الثواب فيه أكثر جاز، وإن علم أنه يكفر فيه، كما يقوله أبو هاشم. وجه قول

أبي علي لأنه سوء نظر له. وجه قول أبي هاشم: لأنه ابتداء تكليف، كتكليف من يعلم أنه يكفر. وجه قول القاضي لأن الغرض بالتكليف نفع المكلف فإذا استويا في الثواب ثم كلفه في الوقت الذي يكفر فيه كان نقضًا للغرض، وإذا كان الثواب فيه أكثر فقد عرضه لذلك، ففيه غرض صحيح كتكليف من يعلم أنه يكفر.

تكليف من يعلم أنه يكفر يحسن وإن لم يكن لطفًا لأحد عندنا. وقال أبو القاسم: لا يحسن. وقد جوز مشايخنا أن لا يكلف تعالىٰ أحدًا يعلم أنه يؤمن، ويكلف كل من يعلم أنه يكفر.

لنا أنه تكليف وحصل فيه غرض صحيح ويعري عن كل وجه قبيح فوجب أن يحسن كتكليف من يعلم أنه يؤمن. وإنما قلنا: إن فيه غرضًا، وهو ما ذكرنا لتعريض الثواب. وإنما قلنا:إنه تعرىٰ عن وجوه القبيح؛ لأنه لو كان فيه وجه قبيح لقبح وإن كان لطفًا لغيره.

عندنا يجوز أن يُعلم الله تعالىٰ مكلفًا أنه يموت علىٰ الكفر. وعند أبي القاسم لا يجوز لأنه إغراء بالمعصية.

لنا أنه تعالىٰ أخبر عن أبي لهب أنه يصلىٰ نارًا من غير شرط، وما قاله فاسد، لأنه إذا علم أن ذلك العقاب يكفره فالخوف أكثر.

قال أصحابنا: الزنا يقبح سمعًا. وعند أبي القاسم عقلًا.

لنا أنه فعل تراضيًا فيه وينتفعان به لا ذم عليه ولا ضرر علىٰ أحد فيه فلا يقبح إلا بالسمع.

لا خلاف بين الشيخين أن المكلف يعلم أنه مكلف في المستقبل بشرط أن يبقىٰ علىٰ صفة التكليف. ثم اختلفا؛ فقال أبو علي أولًا: إنه يقطع بأنه مكلف من

دون الشرط الذي ذكرنا، ويقول: إنه تعالىٰ يصح أن يكلفه في الثاني بشرط أن لا يخترمه في الثاني والثالث، فهو وإن علم أنه سيخترمه فلن يخرج بذلك من أن يكون مكلفًا له علىٰ شرط.

فأما أبو هاشم فيمنع منه أشد منع، ويقول: إذا كان المعلوم أنه سيخترمه في الثاني أو يعتبر شروط تكليفه فيجب أن لا يكون آمرًا له ولا يكون مريدًا منه الفعل، وإنما يريد ذلك ممن علم أنه يبقيه مكلفًا، وإن كان المكلف لا يعلم ذلك وهذا هو الذي رجع إليه أبو علي آخرًا، وخالفا جميعًا في ذلك البغداديين.

لنا أن العلم بأن المكلف لا يقدر علىٰ شيء يقبح منه أمره وإرادته منه في الحال فكذلك في المستقبل، فإذا علم تعالىٰ أنه لا يقدر عليه في المستقبل فإرادته يجب أن تكون قبيحة، وإنما يحسن من الواحد منا لأنا لا نعلم العواقب.

يجوز أن يكلف من لا يعلم أنه مأمور به قطعًا. وعند بعضهم لا يجوز. لنا أنه لو علم قطعًا لكان فيه إغراء بالمعصية.

لا خلاف بين أصحابنا أن تكليفه تعالىٰ للخلق يوجب التمكين والإثابة واللطف. ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: لو لم يكن ولم يثب ولم يلطف لقبح التكليف. وقال أبو هاشم: لا يجوز أن يقبح ويحسن لما بعده ويجب أن يكون مقارنًا أو في حكم المقارن. لنا أن ذلك الفعل إذا وقع علىٰ وجه حسن فما يكون بعده لا يؤثر فيه.

في الإنسان الذي هو المكلف، قال أبو الهذيل وأكثر أصحابنا: أنه هو هذا الجسد الظاهر المرئي الآكل الشارب وحياته غيره وكذلك روحه غيره.

قال أبو الهذيل: ويجوز أن تكون الحياة عرضًا، ويجوز أن تكون جسمًا.

وقال أبو علي وأبو هاشم: الحياة عرض بها يحيىٰ، والروح هو النفس المتردد.

وقال النظام: الإنسان هو الروح، وهو الحياة المشاركة لهذا الجسد، وإنه في الجسد علىٰ جهة المداخلة، وهو جوهر واحد غير مختلف ولا مضاد وهو قادر حي عالم لذاته.

وقال بشر بن المعتمر: إنه هذا الجسم الظاهر والروح الذي يحيا به، وهما بمجموعهما حيان. وعن هشام بن الحكم مثل قول بشر، لكنه يقول: إن الجسد موات، والروح هو الحي المدرك. حكىٰ ذلك عنه رزقان. وحكىٰ ابن الراوندي عن هشام مثل قوم النظام. وعن هشام بن عمرو مثل قول بشر.

وقال ضرار: الإنسان هو هذا الجسم الذي هو أعراض مجتمعة. وقال معمر بن عباد: إنه عين من العيان لا يجوز عليه الانقسام فإنه ليس بذي بعض ولا كل، ولا يجوز عليه الحركة والسكون، ولا يوصف بما توصف به الأجسام، ولا يحتاج إلىٰ مكان ومحل، وأنه يدبر هذا البدن ويحركه ويسكنه ولا يرىٰ. والمحكي عن هشام بن عمرو أن الإنسان جزء لا يتجزأ، ومحله القلب. وقال ابن الروندي هو شيء واحد في الحقيقة، وهو في القلب.

وحكىٰ غسان عن النجار وأصحابه أنه الأجزاء المجتمعة التي هي الجسم والروح جميعًا. وزعم ابن الراوندي أن الإنسان هو ما في القلب والجوارح مسخرة. وحكي عن الأسواري أن الإنسان هو ما في القلب من الروح.

والذي يقوله شيوخنا أن الحي القادر هو هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان وهو المأمور المنهي وإن كان لا يكون حيًا قادرًا إلا لمعان تحله لكن ذلك لا يكون داخلًا تحت الحد ولا يحصل من جملة الحي إلا ما حلته الحياة دون ثم اختلفا؛ فقال أبو علي: العظم والشعر ليسا

من جملة الحي، لأنه لا حياة فيه. وجوّز أبو هاشم أن يكون في العظم حياة. فأما الدم والروح والشعر فلا حياة فيها عندهما.

لنا أن إثبات ما لا يصح معرفته باضطرار أو بدليل لا يصح لما فيه من الجهات والطريق إلىٰ العلم بأن الواحد منا حي هو الطريق إلىٰ أنه هو الحي لأنا لو جوزنا أن يكون الحي غيره لم يكن لنا طريق نعلم به صفة الحي، لأن ذلك الغير إذا لم يعلم ذاته فبأن لا يعلم صفاته أولىٰ، ويبين ذلك أن الواحد منا يجد حال أعضائه في إدراك الآلام والحرارة والبرودة متساوية فإذا كانت الجملة هي المدركة فيجب أن يدل أنها الحية، ولأنه يصح منا أن يبتدئ الفعل بالأطراف فلو كان الحي معنىٰ في القلب لوجب أن يقع ابتداء الفعل في القلب، وإذا ثبت أن الحي هو هذه الجملة وهي جواهر مجتمعة فلابد أن يحيا بحياة تحله، والروح هو النفس، وهل يحتاج إليه أم لا سنبينه في باب الحياة.

حكىٰ أبو هاشم عن أبي علي أن قولنا إنسان يتناول البنية المخصوصة فقط حتىٰ لو بني من الحجر سمي بذلك حقيقة الإنسان. وقال أبو هاشم: لا يسمىٰ بذلك حتىٰ يكون مبنيًّا هذه البنية من لحم ودم، وهو الذي قاله أبو علي في كتاب الإنسان. لنا أنهم يصفون البنية المخصوصة بهذا الاسم إذا كان من لحم ودم، وهذا كلام في عبارة فحققنا.

قال أصحابنا: لابد من قطع بين الثواب والتكليف. وذلك يكون بالفناء علىٰ ما يبين في باب الفناء. ثم يعبد الله الخالق للثواب والعقاب. وعندنا يجوز الإعادة علىٰ الجواهر وبعض الأعراض. وعند بعضهم لا يجوز الإعادة علىٰ شيء. لنا أن ما جاز وجوده وقتين فلا فصل بين أن يوجد وبينهما عدم أو يوجد متوالية، فإذا

كان القادر قادرًا علىٰ التقديم والتأخير جاز أن يفعل علىٰ التقديم والتأخير جاز أن يفعل علىٰ كلا الوجهين.

لا خلاف بين أصحابنا أن أفعال العباد أجمع لا يجوز عليها الإعادة، وأن أفعال القديم سبحانه منها ما يجوز عليه الإعادة ومنها ما لا يجوز. ثم اختلفوا فيما يشترط في الشيء حتىٰ يجوز عليه الإعادة، فقال بعضهم: إنه يشترط بثلاثة شروط؛ أحدها: أن تكون من مقدور القديم. والثاني: مما يبقىٰ سواء كان عرضًا أو جوهرًا. والثالث: أن لا تكون من جنس مقدور العباد. وهو مذهب أبي علي.

وقال أبو هاشم: يشترط فيها ثلاثة شروط؛ منها أن يكون الشيء مما ينفي، والثاني أن يكون من مقدورات القديم، قال: ويستوي فيه أن يكون جوهرًا أو عرضًا وأن يكون جنسه من مقدور العباد أو لا يكون. والثالث قال القاضي: وينبغي أن يشترط علىٰ مذهب أبي هاشم أن يكون متولدًا عن سبب لا يبقىٰ، وهذا هو الذي كان يذهب إليه القاضي أولًا ثم رجع. وقال: يشترط فيه ثلاثة شروط: أن يكون الشيء مما يبقىٰ، وأن يكون مقدورًا للقديم، وأن لا يكون متولدًا أصلًا. وهو اختيار أبي رشيد. ذكره القاضي في المختلف بين الشيخين. وقال أبو القاسم: الجوهر يجوز عليه الإعادة فقط.

والذي يجب بيانه هاهنا ست مسائل:

أحدها: أن ما يبقىٰ من مقدورات القديم غير متولد تصح عليه الإعادة.

والثاني: أن ما لا يبقىٰ من مقدوراته لا يصح عليه الإعادة.

والثالث: أن مقدورات العباد لا يصح عليها الإعادة.

والرابع: أن ما يبقىٰ من مقدوراته من جنس مقدور العباد تصح عليه الإعادة خلافًا لأبي علي.

والخامس: أن ما يتولد عن سبب لا يصح عليه الإعادة سواء كان السبب يبقىٰ أو لا يبقىٰ.

والسادس: أن الأعراض تصح عليها الإعادة خلاف أبي القاسم.

فالفصل الأول بينا أنه إذا جاز وجوده وقتين وأكثر فلا فصل بين أن توجد متوالية أو يتخلل بينهما عدم.

فأما الثاني ما لا يبقىٰ لا تجوز عليه الإعادة لأن من حكمه أن يختص في الوجود بوقت واحد، فلو جوزنا الإعادة لكان فيه قلب ذاته، وهذا لا يجوز.

فأما الثالث لو جاز أن يعيد لجاز أن يعيد جميع مقدوراته ويوجد مقدوراته فيزيد فعله علىٰ واحد في وقت واحد في محل واحد فلا ينحصر.

وأما الرابع ما يبقىٰ من مقدوراته من جنس مقدورنا يصح أن يعاد لأن الإعادة صحت لوجهين؛ أحدهما: أن ذلك الشيء يبقىٰ. والثاني: أن القادر عليه قادر لذاته، وهذا موجود فيما نحن فيه.

فأما الخامس: فوجه قول أبي هاشم إذا كان السبب يبقىٰ والمسبب يبقىٰ فلا معنىٰ للمنع من إعادته. ووجه قول القاضي أن السبب الذي يبقىٰ هو الاعتماد اللازم، ومن حقه أن يكون له في كل وقت مسبب غير مسببه الذي يتولد عنه في وقت آخر، فحاله في ذلك كحال القدرة، ولذلك لا يصح أن يتولد عن سبب واحد في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد مسببين، كما لا يوجد لا مقدورين

عن قدرة واحدة، وإذا ثبت أن مقدور القدر لا يصح عليه الإعادة كذلك مسبب السبب لا يجوز أن يعاد.

فأما السادس فلأنه إذا جاز وجود العرض وقتين متواليين جاز أن يعاد كالجوهر.

وأبو القاسم بنىٰ علىٰ أصله أن الأعراض لا تبقىٰ.

اختلف مشايخنا فيما يجب أن يعاد من الحي؛ فقال أبو علي في كتاب الإنسان علىٰ ابن الروندي: يجب أن يعاد كل أجزاء المثاب والمعاقب. وذكر أبو هاشم أنه يبعد أن يكون ذلك قوله ولعله غلط وقع من جهة الوراق. وذكر في التفسير ما يخالف ذلك.

فأما أبو هاشم فإنه يقول: يجب إعادة الأجزاء التي لا يكون حيًّا إلا معها، لكنه لابد من إعادة عين التأليف الذي صار معه حيًّا. ذكره في الجامع وكتاب الإنسان وغيره.

وحكىٰ الشيخ أبو عبد الله عنه آخرًا أنه ترك ذلك. وقال: إنه يكون معادًا بإعادة حياته التي تختص به دون غيره. وهو قول الشيخ أبي عبد الله.

وقال القاضي: يجب إعادة الأجزاء التي لا بد منها في كونه حيًّا ولا يجب إعادة التأليف ولا الحياة. وهو الصحيح. وأبو القاسم يذهب إلىٰ ما حكيناه أولًا عن أبي علي.

لنا أن الحي الذي هو زيد هو الأجزاء المبنية هذه البنية، فسواء كانت حية بهذه الحياة مؤلفة بهذه التأليفات أو بأمثالها يوصف بأنه ذلك. وعند تبادل الأجزاء لا يوصف بذلك، فعلمنا أن الاعتبار بالأجزاء. وهذه مسألة كبيرة مبينة في الكتب.

قال أصحابنا: المثاب لابد من أن يعاد، فأما المعاقب فقد كان يجوز أن لا يعاد

عقلًا إلا أن السمع دل علىٰ إعادة كل مكلف، وأما من استحق العوض فلا يجب إعادته عقلاً عند من يقول: إن العوض منقطع. وهو قول أبي هاشم، لأنه يجوز أن يُوَفَّىٰ عليه في دار الدنيا، فأما من يقول بدوامه فيقول: لابد من إعادته كالمثاب.

قال أصحابنا: المعاد معاد لا لعلة ولكن يحدثه الفاعل ثانيًا بعد الحدوث الأول. وقال بعضهم: المعاد معاد لعلة. لنا أنه لم يحصل إلا إحداث ذاته وقد ثبت أن المحدث لا يكون محدثًا لعلة لأنه يؤدي إلىٰ ما لا يتناهىٰ كذلك المعاد.

مسائل اللطف

مسألة الكلام في اللطف إنما يصح مع القول بالعدل، فأما من يقول بخلق الأفعال والقدرة الموجبة فلا يصح معهم الكلام في اللطف، لأن اللطف هو ما يختار عبده المكلف الفعل، ولولاه لما اختاره، وهذا يتم مع القول بأن العبد يفعل وإنه مختار.

الخلاف في اللطف علىٰ ثلاثة أوجه؛ منهم من قال متىٰ مُكن العبد مما كلف فلا يجب علىٰ الله اللطف، فإن فعله فهو نعمة، قالوا: ولا مكلف إلا والله تعالىٰ قادر علىٰ أن يلطف له حتىٰ يؤمن، ولكن لا يجب عليه ذلك، وإنما الواجب التمكين. وهذا قول بشر بن المعتمر وأصحاب اللطف. وحكىٰ أبو الحسين الخياط رجوع بشر عن هذه المقالة.

ومنهم من قال: إنه تعالىٰ يفعل ما هو لطف لا محالة، وإن لم يكن واجبًا، لأن التكليف يقتضيه.

والقول الثاني أن اللطف واجب، ولابد من فعله. وهو قول جماعة أصحابنا البصرية والبغدادية.

والقول الثالث قول جعفر بن حرب مذهب بين المذهبين، وهو أنه لو كان عند الله تعالىٰ لطفًا لو فعله بالكافر لآمن إيمانًا يستحق من الثواب ما يستحقه إذا آمن مع عدمه فلابد أن يفعله، فأما إذا كان الثواب عند عدم اللطف أكثر فإنه يجوز أن لا يفعل. وإلىٰ هذا ذهب أبو هاشم. ويحكىٰ عن جعفر بن حرب الرجوع عن ذلك.

والقول الثاني هو قول أبي علي وأبي عبد الله والقاضي.

فالدليل علىٰ وجوب اللطف خلاف أصحاب اللطف أن الغرض بالتكليف والدعاء وقوع الإجابة منه فكما يقبح أن يدعوه ولا يمكنه فكذلك يقبح أن يمنعه عما عنده يختار الفعل.

والدليل علىٰ فساد ما ذهب إليه أبو هاشم ما ذكره أبو علي أن تجويزه يؤدي إلىٰ أن يكون مانعًا من كلفه مما كلفه علىٰ بعض الوجوه، فكما لا يحسن منعه علىٰ كل الوجوه كذلك علىٰ بعضه، لأن منع اللطف يجري مجرىٰ المنع مما كلفه.

وقد ذكر القاضي أنه لابد له من أن يقول لهذا الفعل وجهان يتميز أحدهما عن الآخر، ولابد أن يقول ذلك من وجه آخر، وهو أن المكلف يعلم ما الذي فيه لطف له فيفعله، وما الذي لا لطف فيه فلا يفعله. وإذا كان كذلك فكيف يقال: إنه يكلف علىٰ وجه دون وجه مع هذا وإنما يصح هذا في الفعلين. قال: ولو ثبت للفعل وجهان فلابد أن يكلفا جميعًا، وإذا كلف فلابد أن يفعل اللطف فإذًا ما يقوله لا يصح علىٰ الوجوه كلها.

قال أصحابنا: التوفيق هو حصول اللطف موافقة للطاعة، والخذلان: منع اللطف ممن المعلوم من حاله أنه لا لطف له، والخذلان عقوبة. ولذلك يقال: إنه مخذول، كما يمدح فيقال: إنه موفق.

وقالت المجبرة: التوفيق خلق الطاعة، والخذلان خلق المعصية. وهذا إن كان كلامًا في المعنىٰ فغير صحيح لأنا بينا في خلق الأفعال ما يفسد قولهم، وإن كان في عبارة فلا يعلم ما قالوه لغة وعرفًا.

اختلف الناس في معنىٰ العصمة؛ فحكىٰ أبو القاسم عن أهل العدل أنهم قالوا في العصمة بمثل ما قالوا في الهدىٰ، فإنها تنقسم؛ فمنها الدعاء والبيان وهذا فعله بكل مكلف وإن لم يطلق القول بأن الكافر معصوم، لكن يقال: إن الله عصمه فلم يعتصم وهداه فلم يهتد.

والثاني: زيادة الألطاف والتأييد ويتفاضل الناس في ذلك حسب المعلوم منهم.

والثالث: العصمة من طريق الاضطرار كما عصم نبيه عليه السلام من فتك من أراد الفتك به، وهذا مما لا يمدح عليه الممتنع. وحكي عن المجبرة أن العصمة هي القدرة الموجبة للإيمان والطاعة. وقالت الرافضة بقريب من قول المجبرة في عصمة الإمام. قال أبو القاسم: وقد اجتهدت أن أقف علىٰ قول منهم يفارق قول المجبرة فلم يتهيأ لي ذلك لتخليطهم.

قال القاضي رحمه الله: وقول شيخنا في العصمة خلاف ما قالوه أجمع لأن العصمة عندهما هي عبارة عن اللطف الذي المعلوم أنه يمتنع عنده من القبيح علىٰ وجه لولاه لما اختار الامتناع وإن كان لا يسمىٰ بذلك إلا إذا حصل من المكلف الامتناع عنده، فيسمىٰ في تلك الحال لطفًا وعصمة، وهو نقيض التوفيق عندهم، لأنه ما يوجد منه الفعل عنده.

والدليل علىٰ صحة ما ذكرنا أنه يحسن منا أن ندعو الله أن يعصمنا، فلو كان هو الدلالة والبيان لما صح ذاك، وقد وجد. وكذلك يحسن من الفاسق طلب

العصمة. وقد ورد في الدعاء: «اَللَّهُمَّ اعْصِمْنَا مِنْ مَعَاصِيكَ» والفاسق لا يستحق التأييد، وبهذا يبطل قول المجبرة، لاستحالة أن يسأل الإيمان مع وجود الإيمان.

فأما مذهب الرافضة فيجب أن يقرر عليهم فإن أرادوا بعصمة الإمام المنع من المعاصي فالكلام معهم كالكلام مع المجبرة، وإن قالوا: إنه قد علم من حاله أنه لا يختار القبح كما تقول في الأشياء فيصح، ويبقىٰ الكلام معهم في أنه هل يشترط في الإمام أم لا علىٰ ما نذكره في بابه.

قال أصحابنا: الأصلح في باب الدنيا لا يجب علىٰ الله تعالىٰ. وقال أبو القاسم والبغدادية: يجب كوجوب الجود لا كوجوب الدين. والذي يتقرر الخلاف بيننا وبينهم فيه ربما يكون في المعنىٰ، وربما يكون في العبارة، فأما في المعنىٰ فإذا علم الله تعالىٰ أنه إذا خلق زيدًا انتفع ولا يكون في خلقه مفسدة هل يجب خلقه أم لا؟ ومتىٰ علم أنه إن كلفه نال الثواب ولا يكون في تكليفه مفسدة هل يجب تكليفه أم لا؟ ومتىٰ علم أن مكلفًا أو غيره متىٰ نفعه بضرب من النفع لم يؤده ولا غيره إلىٰ ضرر هل يجب أم لا؟ فعندنا لا يجب. وعندهم يجب. وربما يقولون: إنه واجب ولا يستحق الذم بأن لا يفعله فيسلبونه حقيقة الواجب فيكون كلامًا في عبارة.

لنا أن الفضل ما يعرضه لنفع من غير تقدم سبب. والواجب هو أن يستحق الذم بأن لا يفعله بسبب سابق، وهذان الوجهان مقرران في عقل كل عاقل؛ لأن الإنسان قد يوفي الواجب كقضاء الدين، وقد يتفضل كالهبات، وكذلك القديم سبحانه يجب أن يصح منه الواجب والتفضل. ولأنه لو وجب عليه الأصلح في غير باب الدين لوجب عليه أن يفعل ما لا نهاية له منها، لأنه لا يقدر من المنافع يشار إليه إلا ويصح منه أن يفعل أضعافه. وهذا يقتضي وجوب ما يستحيل وجوده. وقد

استدل أبو هاشم بأنه لو وجب الأصلح لوجب علىٰ الإنسان فعل النافلة، وألزمهم أن يحب جميع الكفارات، لأن في كل ذلك صلاحًا، وألزمهم القول بوجوب تقديم الخلق والقول بتبليغ كل واحد منهم في الجنة مبلغ الأنبياء في الدرجة، وهذا فاسد.

قال أصحابنا: لعن الكفار عدل من الله وحِكمة وخير وصلاح للكفار. وقال عباد: إنه عدل وحكمة وليس بخير وصلاح لهم، وهذا مبني علىٰ أنه عقوبة أم مصلحة؛ فمن قال: إنه عقوبة قال بقول عباد. ومن قال: إنه مصلحة قال بالقول الأول. فأما عند أبي هاشم وأصحابه فإنه يجري مجرىٰ العقوبة، وهو أيضًا زجر عن المعاصي، فيصح أن يقال فيه: إنه خير وصلاح، بخلاف عقوبات الآخرة.

من علم الله تعالىٰ أنه يؤمن من الأطفال هل يجوز أن يخترمه أم لا؟

قال أبو علي وأبو هاشم: يجوز. وقال أصحاب الأصلح: لا يجوز.

لنا أنه متفضل بالتكليف لم يتقدم منه أمر لأجله يجب تكليفهم فكان له أن لا يفعل.

فأما الفاسق والكافر إذا علم تعالىٰ أنه إن أبقاهما تابا هل يجوز أن يخترم أم لا يجوز؟ قال أبو علي: لا يجوز أن يخترمه. وهو قول أبي القاسم وأصحاب الأصلح. وإن كانت علة أبي علي خلاف عليهم. وقال أبو هاشم: يجوز. لنا أنه متفضل بالتكليف، فكذلك الزيادة. وقد بينا هذه المسألة ولا خلاف أن تبقيته من يعلم أنه يكفر يجوز وكل حجة يوردونها تبطل بذلك.

إذا علم الله تعالىٰ من حال المؤمن أنه إن أبقاه ازداد إيمانًا هل يجوز أن يخترمه أم لا؟ قال أصحاب الأصلح: لا يجوز. وقال قوم منهم: يجوز. وهو الصحيح. لنا أنه مفضل بزيادة التكليف، فكان له أن لا يفعله كالابتداء.

إذا علم الله تعالىٰ أنه لو فعل فعلًا يكفر عنده واحد ولولاه لما كفر إلا أنه يؤمن خلق عظيم ولولاه لما آمنوا؛ فعندنا لا يجوز أن يفعله. فإما أن لا يكلف ذلك الواحد أو هؤلاء فإما لا يجوز أن يجمع بين تكليفهم. وقال أبو القاسم: يجوز أن يفعل ذلك.

لنا أنه مفسدة له فيقبح. ووجه القبح: إذا حصل أثر في قبحه وإن كان وجوده آخر يحسن عليهما كما لو ظلم واحدًا ليغني جماعة.

ولأنه يمكنه أن يلطف هو لا من غير أن يكون ذلك الفعل مفسدة بأن لا يكلف ذلك الواحد فإذا فعل مع ذلك قبح.

إذا استوىٰ الألم واللذة في كونهما صلاحًا ولطفًا؛ فذكر القاضي أنه يجوز أن يؤثر الألم. وقال أبو القاسم: لا يجوز. لنا أن الألم لما ضمن عليها من الأعواض العظيمة يخرجه من كونه ضررًا فصارا كلذّتين فأيهما اختار جاز.

قال: لا خلاف بين مشايخنا أن الأمراض النازلة بالمؤمن تكون امتحانًا، وبالفاسق والكافر يجوز أن تكون امتحانًا. ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: يجوز أن تكون عقوبة أيضًا كالحدود. وقال أبو هاشم: لا يجوز.

لنا أنه ثبت وجوب الصبر عليه وقبح الجزع، فكأنه مصلحة، بخلاف الحدود. ولذلك يجوز أن يهرب من الحد، ولذلك لو كرهه لا يأثم.

الحدود صلاح لمن يقيمه من الإمام وغيره ومصلحة لمن يفعل به بالاتفاق. ثم اختلفا؛ فقال أبو علي: ذلك مصلحة له في الدين. وأبو هاشم يقول: مصلحة في باب الدنيا لا في باب الدين. لنا أنه دليل علىٰ أنه لابد من كونه مصلحة في باب الدين، وإنما يقام ليخاف فينتهي عن أمثال ما فعل، وإذا انتهىٰ لأجل الحد لا

يستحق ثوابًا، فلم يكن مصلحة في باب الدين. وجه قول أبي علي أنه حد يقام على التائب ولأنه لم يوصل إليه كالأمراض.

لا خلاف بين شيخينا أن ترك الصلاة والزنا وشرب الخمر والقبائح الشرعية قبيحة. ثم اختلفا؛ فقال أبو علي: لا يقبح لأنها مفسدة ولكن يقبح لأنه ترك به مصلحة. وإلى ذلك ذهب أبو هاشم أولًا، واعتل بأنها لو كانت مفسدة في تكليفه لكان يمنع منه. ثم رجع أبو هاشم، وقال: وجه قبحه كونه مفسدة ووجه ذلك أنه لو قبح لأنه ترك مصلحة لوجب أن يكون ذلك الترك معينًا لأنه المقصود، وشرب الخمر تبع له. وقد علمنا أن الأمر بالضد من ذلك لأن المحرم هو المعين من الشرب دون تركه دل أن شربها هو القبيح لكونها مفسدة.

اللطف أن يتقدم الفعل بوقت، وكذلك يتقدم سبب الفعل. وهل يجوز تقديمه بأوقات كثيرة أم لا؟ فكان أبو علي يمنع من تقديمه أكثر من وقت واحد، لأنه يكون في حكم المنسي، ومن أقوى ما يقول فيه: أن اللطف إذا كان واجبًا وجب أن يفعل على أقوى الوجوه، ومعلوم أن تقدمه بوقت أقوى من تقدمه بأوقات.

وأما أبو هاشم فيقول: يجوز تقدمه بأوقات ما لم يكن في حكم المنسي، ويكون في تقديمه زيادة نفع، ويقرب قوله في ذلك من الأمر بالفعل، وعمدته في ذلك أن اللطف في الغائب أصله اللطف في الشاهد، وقد علمنا أن من يدعو غيره إلى طعامه ربما كان دعاؤه قبل الطعام بأوقات داعيًا له إلى الإجابة ولو دعاه بوقت قبله كان أبعد لما في الأول من ضرب من الإعظام فيكون أقوى في كونه لطفًا فكذلك الغائب.

قال أبو علي: لا يجوز فعل زيد أن يكون لطفًا لعمرو لأنه يكون هو الموصل له إلى الثواب، ولأنه يجوز أن لا يحصل. وقال أبو هاشم: يجوز. قال: والأصل

فيه الشاهد، فإن من تدبر ولده ويعلمه قد لطف له، وغيره قد يلطف له، وكذلك الغائب، ولأن فعل غيره كما يجوز أن يكون مفسدة كذلك يجوز أن يكون مصلحة.

قال أبو علي: لا يجوز اللطف قبل حال التكليف. وقال أبو هاشم: يجوز. وهذا بناء علىٰ تقديم اللطف بأوقات، وقد بينا.

قال أبو علي في دعاء إبليس وزيادة الشهوة أنه يضل عنده من المعلوم من حاله أنه يضل ولو لم يدعه، ولو علم أنه يضل بدعائه من لولا دعاؤه لم يضل لمنع من الدعاء، لأنه يكون مفسدة، فيجب علىٰ القديم سبحانه أن يمنع منه. وقال أبو هاشم: لا يمتنع أن يضل بدعائه وزيادة الشهوة، لأنه كما يجوز أن يكون فعل الأشياء ودعاؤهم مصلحة جاز أن يكون دعاء إبليس مفسدة، ولأن التكليف معها أشق، فالثواب يكون أكثر، فكما يجوز ابتداء التكليف للثواب، كذلك علىٰ وجه أشق لزيادة الثواب. وعند أبي هاشم يشترط أن يكون التكليف معه أشق والثواب أكثر.

اختلف الشيخان؛ فمن يعلم أن لطفه أن يفعل القديم سبحانه فعلًا قبيحًا كيف حاله؟ فقال أبو علي مرة: يستحيل ذلك. وقال ثانيًا: لا يكلف ذلك المكلف. وقال أبو هاشم مرة: لا يكلف. وقال مرة: إنه بمنزلة من لا لطف له.

قال القاضي: والصحيح أنه لا يكلف، لأنه إن كلفه واللطف مقدور ولم يفعل لم يحسن، وإن فعل لم يصح، فلا يصح أن يقال: إنه لا يكلفه.

[في الآلام][1]

اعلم أن العلم بهذه المسائل مما يعظم في باب العدل، وللجهل به ضلت

---

(١) العنوان من عندنا.

فرق كثيرة؛ فذهبت الدهرية إلىٰ أنها تقع بالطبع، وأنها تقبح علىٰ كل حال، ونفت الصانع قالوا: ولو كان صانع مختار لما حسن منه الإيلام.

وذهبت الثنوية إلىٰ أنه لابد من صانعين:

أحدهما: يفعل الآلام بطبعه، ومذهب الفريقين أنه لا تحسن الآلام أصلًا، وأنه يقبح بعينه.

وقالت التناسخية: الألم لا يحسن إلا لوجه واحد وهو الاستحقاق، فلما رأوا أن الآلام تلحق الأطفال والبهائم قالوا تقدمت لهم حالة عصوا فيها فاستحقوا بها الآلام.

وقالت البكرية: الآلام لا تَحْسُنُ إلا مستحقة، وأنكروا التناسخ، وقالوا في غير المكلف: إنه لا يألم البتة.

وقالت المجبرة: إنما حسن الآلام لا لنفع واستحقاق لكن لأن الملك ملكه يفعل ما يشاء ولا يقبح منه شيء البتة. فقاست جميع القبائح عليها فضلت وأضلت قالوا: والألم إنما يقبح منا لمكان النهي.

وقال عباد: الآلام يحسن للاعتبار والمصلحة، وأنكر العوض.

وقال أصحاب اللطف: إنما يحسن الألم للعوض فقط قالوا: ويجوز أن يكون إعطاء العوض من غير ألم أصلح لهم، لكن ليس عليه أن يفعل الأصلح.

وذهب أبو علي في كتبه إلىٰ أن الألم منه تعالىٰ للأعواض فقط، وإن لم يكن فيه اعتبار. وحكي عنه الرجوع عن ذلك.

والصحيح من مذهبه ومذهب أبي هاشم وأصحابه وجمهور المعتزلة أن الألم يحسن لوجوه:

أحدها: الاستحقاق كالعقوبات.

والثاني: أن يكون فيه نفع زائد علىٰ الألم.

والثالث: أن يكون فيه دفع ضرر أعظم من الألم، ويبيِّن ذلك بما يوصله المرء إلىٰ نفسه من مشقة الأسفار لطلب النفع وشرب الدواء والفصد لأجل دفع الضرر.

قالوا: والآلام من جهته تعالىٰ تحسن علىٰ وجهين: لاستحقاق، والثاني للعوض إذا كان فيه اعتبار، فالمقصود هو الاعتبار والعوض ليخرجه من كونه ظلمًا، ولا يجوز لنفع مجرد ولا لدفع ضرر أصلًا، ونحن ندل علىٰ فصل فصل.

قال أصحابنا: الألم لا يقبح لعينه خلافًا للثنوية.

لنا ما يقرر في عقل كل عاقل حسن يحمل المشاق لأجل المنافع وشرب الأدوية الكريهة والفصد والقطع لأجل دفع الضرر وحسن إيلام الأولاد الأطفال لما يرجىٰ لهم من العافية ونفعنا دل علىٰ أنه لا يقبح لعينه.

قال أصحابنا: الآلام تنقسم؛ فمنها ما هو فعل العباد، وهو ما يحصل بسبب من جهتهم. ومنها ما هو من فعل الله تعالىٰ يفعله باختياره.

وقالت الطبائعية: جميعها يحصل بالطبع.

وقالت المنجمون: جميعها تحصل بأثر النجوم.

لنا أنه حدث فلابد له من محدث قادر علىٰ ما بينا في إثبات الصانع.

قال أصحابنا: لو فعل الله تعالىٰ الآلام لاستحقاق ونفع واعتبار لقبح خلافًا للمجبرة.

لنا ما بينا أن القبيح يقبح لوقوعه علىٰ وجهٍ لا لعينه ولا للنهي، فإذا وقع منه تعالىٰ علىٰ ذلك الوجه قبح كإظهار المعجز علىٰ الكذابين.

قال أبو هاشم: لا يحسن الألم لمجرد نفع ولا لدفع ضرر، خلافًا لأبي علي وأصحاب اللطف.

لنا أنه يقدر علىٰ أفعال ذلك النفع إليه ودفع ذلك الضرر من غير هذه الآلام، وذلك النفع والدفع مما يجوز التفضل، ولأنه لا صفة له تمنع من ذلك، فكانت الآلام عبثًا.

قال أصحابنا: الطفل والبهائم يألم بخلاف قول البكرية.

لنا أن كل واحد منا يعلم أنه قبل حال بلوغه وكمال عقله كان يألم كما يألم بعدها، فمن ادَّعىٰ خلاف ذلك فقد دفع ما يعلم ضرورة.

قال أصحابنا: تحسن الآلام للنفع، وإن لم تكن مستحقه خلافًا للتناسخية.

لنا أنه تقرر في عقل كل عاقل حسن تحمل المشاق للأرباح كما بينا من قبل، كما تقرر حسن ذلك للاستحقاق، فكان أحدهما كالآخر، ولأنه كان يجب أن يعلم الحال التي يعصي فيه، ولأنهم لو كانوا معاقبين لحسن منا ذمهم ولعنهم، ولأن ابتداء التكليف مشقة وليس ثم استحقاق.

قال أصحابنا: لا يجوز أن يحسن الألم للاعتبار فقط خلافًا لعباد.

لنا أن إيلام الطفل لنفع البالغ قبح، وإذا بطلت هذه الوجوه ثبت أنه تعالىٰ يفعل الآلام للمصلحة ثم يعوض ليخرج من حد الظلم، كما أن الواحد منا يستأجر الأجير لغرض إنما يحسن لذلك الغرض حتىٰ لو أمره ليروح من الهواء كان عبثًا،

ولو استعمله في غرض صحيح لا يخرج من حد الظلم ما لم يوفه أجره. والكلام في هذا يطول. وقد نبهنا علىٰ أصوله.

قال أبو هاشم: جميع الآلام في الدنيا تفعل لطفًا ومصلحة. وقال أبو علي: في الفاسق والكافر يجوز أن يكون عقوبة.

وجه قول أبي هاشم أنه مأمور بالصبر عليه مندوب إلىٰ الرضا به بخلاف العقوبات.

وجه قول أبي علي أنه كما يحسن الألم لكونه لطفًا يحسن للاستحقاق وهو مستحق فجاز أن يفعل لذلك.

قال أصحابنا: كل ألم يحصل بفعل الله أو بأمره كالهدايا، أو بإباحته كالذبائح فالعوض عليه، وما عدا ذلك فعلىٰ فاعله. والمجبرة ينفون العوض في جميع ذلك.

لنا أنا بينا إثبات العوض فيما يفعله، وأمره وإباحته يجري مجرىٰ فعله، فكان العوض عليه.

العوض من الآلام الواقعة من العبد ولا يمكنه من الظلم إلا ويعلم أنه عند القصاص يستحق ذلك القدر من العوض، ومن أصحابنا من جوز أن لا يستحق العوض فيرضي الله خصومه من فضله، ويحكىٰ ذلك عن أبي هاشم. ويجب عليه ذلك من حيث مكن كما يجب إذا أمر وأباح.

لنا أن ما يفعله تفضل، وإيفاء العوض واجب، فلا يجوز أن يكون موقوفًا علىٰ شيء غير واجب.

فأما التائب فإن عندنا كل من ظلمه قبل التوبة فالله تعالىٰ يُوفي عليه من أعواض هذا التائب.

وقال أبو القاسم: لا يعوض من أعواضه كما لا يعاقبه، ولكن يُرضي خصومه من جهته بفضله.

لنا أن ما تفعله بفضل فلا يقف الواجب عليه علىٰ ما بينا. ولأن أروش الجنايات وقيم المتلفات في الدنيا لا يسقط عنه بالتوبة، والعوض يجري مجرىٰ ذلك.

أجمع أصحابنا أنه إذا علم أن لهذا الظالم عوضًا يوم القيامة مقدار ما يرضىٰ خصمه وليس في الحال يستحق لهذه الأعواض أنه يجوز أن يخلي بينه وبين المظلوم. وقال بعضهم: لا يجوز أن يمكنه إلا وفي الحال يستحق العوض. وهو قول المرتضىٰ.

لنا أن العوض في حال وجوب الإيفاء واجب فصار كما لو استحقها في الحال.

قال أبو الهذيل وجماعة: إن العوض دائم. وهو قول أبي علي أولًا، ثم رجع، وقال:إنه منقطع. وهو قول أبي هاشم ومن تبعه.

لنا أنه ثبت في الشاهد حسن تحمل الضرر لأجل قدر من العوض، فلو كان العوض دائمًا لما حسن لأجل قدر من العوض.

قال أبو علي: العوض ينحبط بالعقاب. وقال أبو هاشم: لا ينحبط.

لنا أنه لا تنافي بين العوض والعقاب، فلا ينحبط به، بخلاف الثواب والعقاب.

ذكر أبو هاشم عن أبي علي أنه يلزم بتأخير العوض زيادة العوض. وأنكر أبو هاشم.

لنا أن العوض بمنزلة قيم المتلفات وأروش الجنايات، وما يجب لزيد علىٰ عمرو بإتلاف ثوبه ما يعادل ذلك تأخر الدفع أو تقدم فلا تجب زيادة.

الانتصاف لا يقع بالثواب والعقاب عندنا، خلافًا لبعضهم. وعندنا يقع

بالأعواض لنا أن الثواب يستحق علىٰ وجه التعظيم، ولو استحقه المظلوم لاستحقه بصفته، وكان مثابًا من غير استحقاق الثواب بعمله، وهذا محال، ولعل العوض يستحقه كافر أو فاسق.

البهائم إذا وصل إليها لم يجب أن تعاد وينتصف له. ومن الناس من يقول: لا تعاد وتعوض في الدنيا.

وقال أبو علي يعوضون دائمًا. وقال عباد: يحشر ويبطل. والذي يقطع عليه أنه لابد أن يعوض ليخرج الألم من كونه ظلمًا أو التمكين من الألم ثم الإعادة، وكيفية ذلك يعلم بالسمع، فما ورد السمع قطعنا به وإلا توقفنا فيه.

الاقتصاص لبعض البهائم من بعض، ولبعض الأطفال من بعض يجب عندنا. وقال أبو القاسم: لا يجب. لنا أنه تعالىٰ فيما يدبر عباده بمنزلة ولي اليتيم، وقد ثبت أنه يجب عليه الانتصاف لبعضهم من بعض كذلك ما نحن فيه، ولأنه مكنه من ظلمه فلم يمنعه لمصلحة فيجب أن يكون متضمنًا للانتصاف كما لو أمر به.

قال أصحابنا: يجوز أن ينفرد التكليف العقلي من السمعي. وقال بعضهم منهم الإمامية: لابد من تكليف سمعي يتصل بالعقلي.

لنا أن الشرعيات ألطاف. ووجه وجوبها كونها لطفًا، ويجوز أن يخلو المكلف من اللطف إذا لم تكن معرفته.

قال أبو علي: القادر لا يخلو من الأخذ والترك. وهو قول أبي القاسم وأكثر أصحابنا. وقال أبو هاشم: يجوز. وهو مذهب من تبعه.

لنا أنه لو وجب ذلك لوجب فيه تعالىٰ لأنه قادر لأن صحة الفعل ووجوبه ترجع إلىٰ كونه قادرًا دون القدرة، فكان يجب فيه تعالىٰ أن لا يخلو من ذلك، وهذا

باطل. ولأن النائم المسكن بيده يخلو من الأخذ والترك، وكذلك المتنبه[١]. ولكل واحد من الشيخين تفصيل في هذه المسألة يطول تقصيها.

قال أبو هاشم ومن تبعه: المكلف يستحق الذم بأن يفعل الواجب، وهذا جهة في استحقاق الذم كما أن فعل القبيح جهة فيها. وقال أبو علي: لا يستحق. وهو قول أبي القاسم.

لنا أنه تقرر في عقل كل عاقل حسن ذم من لا يفعل الواجب كما تقرر حسن ذم من فعل القبيح فأحدهما كالآخر، فلو جاز دفع أحدهما كذلك الآخر.

[في البعثة][٢]

أكثر العقلاء علىٰ أن البعث جائز. وقالت البراهمة: لا يجوز.

لنا أنه ثبت في عقل كل عاقل أن الإنسان قد يكون عند فعل يفعله هو أو غيره أقرب إلىٰ فعل الطاعات وترك المعاصي، وذلك الفعل قد يكون معلومًا بالعقل وقد لا يكون، فلابد من أن يرسل المكلف رسولًا يبين الألطاف والمصالح، وإلا لم يكن مزيحًا للعلة.

واختلف من قال بالبعثة؛ ففيهم من جوز إرسال الرسل لما يتضمنه من مزيد التكليف الذي يتضمن مزيد الثواب والرفعة، وأجازوا زيادة التكليف لزيادة الثواب فقط. ومنهم من أجاز البعثة لزيادة تنبيه وتحذير وتأكيد لما في العقول، وأجازوا البعثة بما في العقول فقط، أولشريعة لغيره لم تندرس بعد. وإلىٰ هذا ذهب أبو علي.

---

(١) في المخطوط: «المتنبه».

(٢) العنوان من عندنا.

ومنهم من جوز ذلك للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن لم يعلم من قبلهم ما لا يصح بالعقل معرفته، وللتأكيد والتنبيه. وهذا قول أبي القاسم.

فأما طريقة شيخنا أبي هاشم ومن تبعه فهو أنه لا تحسن البعثة إلا لوجهٍ واحد، وهو أن يعلم من جهته ما لولاه لما علم، ويشترط فيه أن يكون له مدخل في مصالح الدين، فعند ذلك يحسن، وإذا حسنت وجبت.

لنا أن البعثة لا يصح إلا بمعجز، ولا يجوز أن يظهر معجز إلا ويلزم النظر فيه، ووجوب النظر لا بد له من وجه، وهو الخوف من ترك النظر، ولا يحصل هذا الخوف إذا كان لا يعلم من قبله إلا ما هو مقرر في العقول، وإنما يحصل خائفًا متىٰ أدىٰ ترك النظر إلىٰ الجهل ببعض المصالح فصار هذا النظر في وجوبه بمنزلة وجه وجوب النظر في معرفة الله تعالىٰ أن ذلك لا يجب إلا مع الخوف كذلك هذا.

قال أصحابنا: بعثة الأنبياء لا تجب إلا من جهة كونه لطفًا. وقال أبو القاسم: تجب لمصالح، منها اللغات ومعرفة المعادن والصنائع والأغذية والأشربة والسموم والأدوية.

لنا أن الذي يدل علىٰ جواز البعثة وحسنه كونه لطفًا، فإذا لم يكن ذلك الوجه لا تحسن.

البعثة متىٰ حسنت وجبت عندنا. ومن أصحابنا من يقول: قد تحسن ولا تجب، وهي مبنية علىٰ أن البعثة إنما تجب لتعريف المصالح، وتعريف المصالح واجبة، فإذا لم تكن مصلحة لا تجب ولا تحسن.

كل رسول لابد فيه من وحي ومعجز وشريعة متجددة أو إحياء شريعة مندرسة قل أو كثر. ولا فرق بين الرسول والنبي.

ومن الحشوية من يقول: إنه قد يكون علىٰ هذه الصفة، وقديكون نبيًّا من غير وحي ومعجز وشريعة.

لنا أنه إذا كان رسولًا ونبيًّا فلابد أن يعلم من جهته ما لولاه لما علم، وذلك يوضح ما قدمناه.

قال أصحابنا: إنما يعرف الرسول بالمعجز وله أربع شروط:

منها أن يكون من فعل الله ويتعذر مثله علىٰ العباد، ومنها أن يكون ناقضًا للعادة، ومنها أن يكون له تعلق بالدعوىٰ، ومنها أن يحدث مع بقاء التكليف.

فهذه جملة لا خلاف فيها، ثم اختلفوا في فروع ذلك؛ فقال بعضهم: يشترط أن يتعذر علىٰ العباد فعل جنسه كقلب العصا حية، وجعلوا ذلك طعنًا فيما يدعيه من كون القرآن معجزًا.

وعندنا شرطه: أن يتعذر علىٰ العباد فعل مثله، ويستوي في ذلك أن يتعذر لجنسه أو لصفته.

لنا أن المقصود هو العجز عن إتيان مثله، وهذا حاصل في الوجهين. وقد عارض بعض مشايخُنا اليهودَ في هذا المذهب بفلق البحر فإنه يقدر العباد علىٰ جنسه، وزعم أن ذلك يتضمن قلب الطباع، وهذا كلام من لا يعرف وجه المعجز ودفع الحجة بالعبارة.

قال أصحابنا: لا يجوز تقديم المعجز علىٰ دعوىٰ المدعي للنبوة. وعند أبي القاسم وأصحابه يجوز ويقولون: هو إرهاص النبوة وتأسيس له، ويتعلقون بقصة الفيل وإظلال الغمامة.

لنا أن ما وجد قبله لم يتعلق بدعواه لأنه لم يوجد بعد، ولأنه لو جاز ذلك

لجاز أن يقال في معجزات الأنبياء: أن تكون معجزة لمن يجيء من بعدهم. فأما تأخيره فما أخبر به يصح وما لم يخبر به لم يصح.

قال أصحابنا: لا يجوز ظهور المعجز إلا علىٰ الأنبياء. ومن الناس من يقول: يجوز إظهارها علىٰ غير الأنبياء. ثم اختلفوا؛ فمنهم من يجوزها للأئمة بل يوجب ذلك. وهو قول الإمامية.

ومنهم من يقول: يجوز ظهورها علىٰ حجج في كل زمان علىٰ ما يزعمونه. وهو المحكي عن عبادٍ وغيره.

ومنهم من يجوز ظهورها علىٰ الصالحين، وهو مذهب الحشوية. وإن كان فيهم من يقول: لا يسمىٰ معجزًا وإنما سمي كرامة، وفيهم من يجوز ظهورها علىٰ من له في الصلاح مرتبة.

ومنهم من يجوز ظهورها علىٰ الكذابين والكفرة والسحرة.

وقالت الأشعرية: يجوز ظهور المعجز علىٰ من يدعي الربوبية، ولا يجوز علىٰ من يدعي النبوة كاذبًا.

وقد فَصَّل أصحابنا الكلام علىٰ كل فرقة غاية التفصيل.

لنا أن العلم إنما يدل علىٰ النبوة علىٰ طريق الإبانة والتخصيص، فلا يصح ظهورها علىٰ غير النبي لأن ذلك ينقض كونها إبانة، كما أن السواد إذا بان مما ليس بسواد بكونه سوادًا لم يجز أن يشاركه في ذلك إلا ما هو من بابه، ولأن ظهور المعجز علىٰ غير النبي مفسدة لأنه ينفر عن النظر في أعلام الأنبياء.

قال أصحابنا: المعجز يفارق الشعبذة والحيل. والملاحدة تقول: جميعها باب واحد.

لنا أن المعجز يتعذر جنسه علىٰ العباد ولا يعلم سبب التعذر ويستوي الكل، بخلاف الشعبذة فإن جنسه مقدور لهم، ويتعذر علىٰ بعضهم، ويعلم سبب التعذر.

قال أصحابنا: لا تجوز الكبائر علىٰ الأنبياء قبل البعثة وبعدها. ومنهم من يجوز قبلها، ومن الناس من يجوِّز مطلقًا.

لنا أن الغرض بالبعثة تعريف المصالح والقبول منه، وهذا ينفر عن القبول منه، ولأنه لو جاز الكذب عليه لم يثق بقوله، فيؤدي إلىٰ أن لا يعلم من جهته المصالح.

قال أصحابنا: تجوز الصغائر عليهم بشرط أن لا ينفر ولا يكون في الأذىٰ. وعند الإمامية لا تجوز.

لنا أن الذي يدل علىٰ أنه لا تجوز عليهم المعاصي هو أن ينفر أو يقع الشك في الأذىٰ، فإذا عدم الوجهان فلا معنىٰ للمنع، وقد قال تعالىٰ: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢].

واتفق أصحابنا أن ذنوب الأنبياء صغائر، ولا تجوز عليهم الكبائر، ثم اختلفوا في كيفية ذلك؛ فقال أبو علي: لا يجوز أن تقع الصغيرة مع العلم بقبحها والتعمد لفعلها، وإنما تقع من جهة التأويل.

وقال جعفر بن مبشر: ذنوبهم تقع سهوًا وغفلة.

وقال أبو هاشم: إنه يجوز أن يقع ذلك مع العلم بقبحه والتعمد بفعله.

وقال أبو عبد الله البصري: لا يجوز أن يقدم مع العلم بقبحه لأنه ينفر، وربما حمل قول أبي هاشم علىٰ هذا.

لنا أن آدم عليه السلام قدم علىٰ الشجرة إما أن علم وجوبه فتركه أو علم قبحه فأقدم.

قال أصحابنا: لا يجوز الكذب والكتمان علىٰ الأنبياء. وهو قول الأكثر. ومنهم من جوَّز ذلك.

لنا إذا كان غرضه تعالىٰ بالبعثة تعريف المصالح فبعثه كاذب ينافي الحكمة والغرض.

قال أصحابنا: نسخ الشرائع يجوز، ومن اليهود من ينكرها عقلًا، ومنهم من ينكرها سمعًا. ويذكر أن موسىٰ أخبر أن شريعته لا تنسخ. ومن ذهب إلىٰ القول الأول يقولون: إنه بداء.

لنا أن هذه الشرائع مصالح وألطاف، والمصالح تختلف بالأزمنة والأمكنة والمكلف، فيجوز أن تكون مصلحة زيد في شيء ويكون فيه مفسدة لعمرو، فإذا أمر به زيد ثم كلف عمرو لابد أن يبين له ذلك. وهذا هو النسخ. والفرق بين النسخ والبداء.

فالأصل فيه أن الأمر إذا ورد عقيب النهي انقسم إلىٰ ثلاثة أوجه؛

أحدها: يقبح ويدل علىٰ البداء.

والثاني: يقبح ولا يدل علىٰ البداء.

والثالث: يحسن.

فالأول يجوز أن يكون جامعًا لشروط؛ منها أن يكون المأمور والمنهي واحدًا، ومنها أن يكون المأمور به والمنهي عنه واحدًا، ومنها أن يكون الوجه واحدًا، ومنها أن يكون الوقت واحدًا، ومنها أن يكون النهي متأخرًا عن الأمر. فإذا تكاملت هذه الشروط فالثاني يقبح ويدل علىٰ البداء، لأن من حق العالم أن لا يأمر وينهىٰ علىٰ ما وصفنا لأن الذي يدعوه إلىٰ الأمر به كونه حسنًا والذي يدعوه إلىٰ

النهي عنه كونه قبيحًا، ويستحيل أن يكون حسنًا قبيحًا. فأما إذا تغاير المكلف أو الوقت أو الوجه فإنه نسخ ولا يدل على البداء.

فأما ما يروون عن موسى عليه السلام «فقد علمنا بمعجزات محمد صلى الله عليه وعلى آله وعيسى عليه السلام» أن ذلك الخبر إما أن يكون كذبًا أو مؤولًا، لأن الأدلة لا تتناقض، فأما وقوع النسخ فالمعتمد أن يبين نبوة نبينا ﷺ فيثبت النسخ.

[في المعجزات][1]

قد صح نبوة نبينا محمد ﷺ بمعجزات كثيرة أظهرها القرآن. وأنكر اليهود النبوة وإعجاز القرآن.

لنا: قد علمنا كونه وادعاءه النبوة وجعله القرآن حجة له وتحدَّى به العرب ضرورة، ثم ننظر فعلمنا بالاختبار أنهم عجزوا عن الإتيان بمثله، لأنهم مع الحرص على إبطال أمره والمحاربة التي وقعت بينهم وتوفر دواعيهم إلى المعارضة لم يعارضوه، وعدلوا إلى القتال الذي لا يدل على إبطال مبطل فدل أنهم تركوا المعارضة للعجز.

قال أبو القاسم: في معجزاته سوى القرآن ما تواتر نقله ويمكن الاحتجاج به على اليهود كانفجار الماء وحنين الجذع وإطعام الخلق الكثير من الطعام القليل، ونحو ذلك مما يكثر ذكره في عيون المسائل.

وقال أبو علي وأبو هاشم: إن الذي يعلم ضرورة، ويمكن الاحتجاج به على اليهود القرآن. وقاضي القضاة ربما يقول: إن غيره قد تواتر نقله على وجه يوجب

(١) العنوان من عندنا.

العلم يصح الاستدلال به. وجه قول أبي هاشم أنه لو علم ذلك ضرورة بالإخبار لعلم من خالطنا من اليهود.

قال أصحابنا: انشقاق القمر وُجِد. وقال أبو القاسم: لم يكن، وإنما ينشق عند قيام الساعة. وصرح به أبو الحسين الخياط في نقض الزمرد.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ [القمر:١] فلا تصرف من ظاهرها إلا بضرورة.

قال أصحابنا: وجه إعجاز القرآن أنه بلغ من الفصاحة مبلغًا عجز الخلق عن إتيان مثله.

وقال بعضهم: المعجز هو نظم القرآن وتأليفه.

وقال النظام: إنما عجزوا لأنه تعالىٰ صرفهم عن المعارضة.

ومنهم من قال: المعجز ما فيه من إخبار الغيوب.

لنا أنه اختص بفصاحة خارجة عن العادة لكان هو المعجز، ولأن الصرف إن كان هو المعجز لكان دون ذلك في الفصاحة أظهر في الإعجاز.

المسيح كان رسولًا في المهد. وقال أبو القاسم: لم يكن، وإنما أرسل من بعد.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلَنِى نَبِيًّا﴾ [مريم: ٣٠] فصرفه عن ظاهره من غير ضرورة لا يجوز.

العلم لمخبر الأخبار ضروري عندنا. وعند أبي القاسم استدلالي.

لنا أنه لو كان استدلاليًا لصح دفعه عن نفسه، ولكان يجب أن يحد النظر من نفسه.

إذا قال النبي صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله ومسيلمة صدقا أو كذبا. قال أبو علي:

الخبر كذب، لأن مخبره بخلاف خبره. وقال أبو هاشم: لا توصف بصدق ولا كذب؛ لأنه بمنزلة خبرين. وهو اختيار أبي رشيد. والقول الأول اختيار أبي عبد الله والقاضي وأبو محمد اللبَّاد.

قال أصحابنا: النبي يوصف بأنه نبي غير مهموز علىٰ وجه التعظيم من الرفعة. ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: لا يوصف إلا علىٰ هذا الوجه. وقال أبو هاشم: يوصف بالهمز وبغير الهمز من الإنباء، لأن فائدتهما تختلف، ولأن القراء اختلفوا فيه فكان كلا القرائتين حجة. وأبو علي يذهب إلىٰ ما روي في الخبر من أنه قال: «لستُ نبيء الله، إنما أنا نبيّ الله».

قال أبو علي أولًا: لا يجوز أن يقوم غير البعثة مقام البعثة في المصلحة. وقال أخيرًا: يجوز. وهو قول أبي هاشم .وقال القاضي: نفس البعثة يجوز أن يقوم غيره مقامه. فأما إذا كان الأداء من ألطافه فلابد من البعثة ولا يقوم غيره مقامه.

لنا أنه مصلحة من فعله تعالىٰ فلا يمتنع أن يكون له بدل في مقدوره، فأما الشرائع من أفعال العباد فلا يقوم غيره مقامه البتة، لأنه كان يجب أن يخير كالكفارات.

قال أبو علي: ما نعلمه كثيرًا بالحدود لو وقع من النبي لكان كبيرة، وهو أحد مذهبي أبي هاشم، لأن أثر السرقة للسرقة دلت علىٰ أن كل من وقعت منه السرقة علىٰ صفات يستحق القطع علىٰ وجه الخزي والنكال من غير تخصيص. ثم قال أبو هاشم: لا يدل علىٰ أنه كبير من الرسول لأنه لا يدخل تحت الخطاب من حيث لا يصح إقامته عليه، ولأنه يثبت أنه قد يكون كبيرًا من واحد صغيرًا من آخر، فكونه كبيرًا منا لا يدل علىٰ أنه كبير من الرسول.

لا خلاف أن الأنبياء يحرمون بالدليل. ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: لهم أن يحرموا من غير دليل، وتعلق بقوله: ﴿إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾ [آل عمران: ٩٣] ثم ترك هذا المذهب. وقال: لا يجوز أن يحرم إلا بدليل. وهو قول أبي هاشم، لأن تحريمه لأجل أنه مفسدة ولا يعلم ذلك إلا بدليل.

في معاني القرآن

قال أصحابنا: ليس في القرآن ما ليس له معنىٰ. وقالت الحشوية: في القرآن ألفاظ لا معاني لها، وإنما أنزل ليبتلي.

لنا أن المقصود من الكلام معرفة معانيه ومن حق المواضعة إذا وضعت أن تدل علىٰ المعنىٰ، فإذا ورد كلام منه تعالىٰ فلابد من حمله علىٰ معناه. ولأنه لو كان للتلاوة لما افترق بين أن يكون بالعربية أو الزنجية، ولأن حسن التلاوة تبع لمعرفة المعنىٰ.

قال أصحابنا: يصح معرفة معاني القرآن. ومن الناس من يقول: في القرآن أسرار لا طريق لنا إلىٰ معرفة معانيها.

لنا أن المقصود بالخطاب معرفة المخاطَب مراد المخاطِب فوجب أن يكون له طريق إلىٰ معرفة مراده، وإلا كان عبثًا، ولأنه إذا ثبت أن له فائدة بالمواضع فلابد أن يكون دالًّا علىٰ فائدته.

قال أصحابنا: الرسول لا يختص بمعرفة معاني القرآن دون سائر المكلفين ويختص ببيان مجملاته. وقال بعضهم: يختص.

لنا أن نفس الكلام هو الدال علىٰ المراد إذا تكاملت شرائطه فمن عرفه تمكنه أن يستدل، كالاستدلال بالعقليات لمن حصل له العقل.

وقالت الإمامية: لا يعرف معاني القرآن إلا من جهة الإمام.

وعندنا كل من عرف اللغة ومجاري الكلام يمكنه أن يعرف المراد.

لنا أن الكلام يدل علىٰ معناه بالمواضعة فلا يختص بواحد دون آخر، ولأن قول الإمام كلام فكما نعرف مراده كذلك كلام الله تعالىٰ.

قال أصحابنا: معاني القرآن ما يدل عليه لفظه إن كان مبينًا وبيانه إن كان مجملًا.

وقالت الباطنية: إن له تأويلًا باطنًا غير الظاهر.

لنا أن الكلام إنما يدل علىٰ المراد بالمواضعة فيدل علىٰ ما وقع له، ويستحيل أن يقال: إنه يدرك علىٰ ما لم يوضع له.

ليس في القرآن زيادة ولا نقصان ولا تغيير وتحريف. والمحكي عن بعض الرافضة جواز ذلك، بل وقوعه.

لنا أن العلم بالقرآن وأنه متناول من الرسول ضروري، فلا يجوز إدعاء الشك فيه، ولأن في جواز التشكك في الأحكام وهدمَ الإسلام.

ذكر ابن الراوندي أن في القرآن تناقضًا ولحنًا.

وردَّ عليه شيخنا أبو علي في «نقض الدامغ»، وأبو الحسين الخياط. والذي يبطل قوله عن قرب ما علمنا من عداوة العرب وحرصهم علىٰ بطلان أمره، فلو كان ثَمَّ تناقض ولحن لا دعته ثم يبقىٰ الكلام في آية آية أن يبين صحتها علىٰ ما هو مبين في نقض الدامغ.

ليس في القرآن إلا ما هو عربي. ومن الناس من يقول: فيه فارسي وحبشي ورومي.

لنا أنه عليه السلام كان يتلو عليهم قوله بلسان عربي مبين، فلو كان فيه لغة غير عربية لردوا عليه.

وما يروون من ذلك نحو قولهم: ﴿بِٱلْقِسْطَاسِ﴾ [الإسراء: ٣٥] رومي؛ فالمراد به أنه اتفق فيه لغة العرب والروم، أو كان في الأصل روميًا فجعلته العرب في لغتها، وكذلك قوله: ﴿سِجِّيلٍ﴾ [هود: ٨٢] معربة إلا أنها فارسية.

في الملائكة

قال أصحابنا: الملائكة أفضل من بني آدم الرسل والمؤمنين وغيرهم. ومن الناس من يقول: الأنبياء والمؤمنون أفضل منهم. وقالت الرافضة: الأئمة أفضل منهم. ومنهم من توقف. ومنهم من يفضل نبينا خاصة عليهم.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] وقوله: ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ﴾ [الأنعام: ٥٠] وقوله: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ﴾ [يوسف: ٣١] وقوله: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ [الأعراف: ٢٠] وكل ذلك يدل علىٰ أنهم أفضل من الأنبياء.

الملائكة لا يعصون بالكبائر، خلافًا للحشوية. وروايتهم عن هاروت وماروت وغيرهم.

لنا قوله: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦] فأما إبليس فقد قال تعالىٰ: ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] فأما هاروت وماروت وأكثر المفسرين أنهما كانا ملكين علما السحر ليتجنب لا ليفعل، وعن الحسن أنه كان يقرأ ملِكين بكسر اللام. وقال: كانا عالمين من أهل بابل يعلمان الناس السحر.

قال أصحابنا: نبي الله ﷺ أفضل الأنبياء نقطع بذلك، وما عداه يتوقف في تفضيل بعضهم علىٰ بعض ويجوز.

وروي عن ضرار أنه لا يجوز تفضيل بعضهم علىٰ بعض.

لنا في تفضيل نبينا الإجماع الظاهر وما علم من دينه والنقل المتواتر في قوله: «أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ وَلا فَخْرَ».

عندنا يجوز أن يكون نبيًّا يبعث إلىٰ جماعة، ولا يقطع علىٰ أحد أنه كان مبعوثًا إلىٰ الكافة سوىٰ نبينا عليه السلام لما علم من دينه ضرورة. وحكىٰ شيخنا أبو القاسم عن قوم أن الأنبياء كلهم مبعوثون إلىٰ الكافة، ولا يجوز بعثه نبي إلىٰ قوم من أهل زمانه.

لنا أنه لا يمتنع اختلاف المصالح فتكون مصلحة كل فريق متعلقة برسول، وقد يكون ذلك أصلح. وقد ثبت مثله زمن إبراهيم ولوط، ولا يلزم إمامان، لأن العقل يجوز، وإنما منعنا من جهة السمع. حكىٰ شيخنا أبو القاسم عن قوم من الرافضة وغيرهم أن النبي لابد أن يعرف كل صناعة وكل لغة.

وحكي عن أكثر الأمة خلافه، وقالوا: يجب أن يعلم ما تحتاج إليه أمته من أمر الدين، ويجوز أن يحدث أمر لا يعلمه إلا بوحي، وعلىٰ هذا الخلاف في الإمام.

لنا أن الذي يجب عليه تعريف المصالح، فما لا يتعلق بالمصالح لا معنىٰ لاشتراطه، وما يتعلق بالمصالح إذا كان للمكلف طريق إلىٰ معرفته من غير جهته لا معنىٰ لاشتراطه، واللغات من هذا القبيل.

إذا ورد النهي عن الشيء بعد الأمر به اتفقوا أنه قبيح، ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: لا يدل علىٰ البداء. وقال أبو هاشم: يدل. وهو أحد قولي أبي علي.

لنا أن الأمر به لا يقع إلا مع علمه تعالىٰ بأنه مصلحة، فلو كان حاله عند النهي كما كان لما نهىٰ عنه، فنهيه يدل علىٰ أنه تغير حاله إما أن يكون خفي عليه الآن أو ظهر ما كان خفيًا وكلاهما يدل علىٰ البداء.



القسم السابع
الكلام في أدلة الشرع

هذا الباب ينقسم إلىٰ عشرة فصول؛ أولها: الأوامر والنواهي وما يتصل بهما من الكلام في الخطاب. وثانيها: العموم والخصوص. وثالثها: المجمل والمبين. ورابعها: الناسخ والمنسوخ. وخامسها: الأخبار. وسادسها: الأفعال. وسابعها: الإجماع. وثامنها: القياس. وتاسعها: «صفة»[١] المفتي والمستفتي. وعاشرها: الحظر والإباحة.

رسالة في الأوامر والنواهي

قال أصحابنا: كلام الله تعالىٰ يشتمل علىٰ الحقيقة والمجاز. وهو قول الجمهور. وفي الحشوية من أنكر أن يكون في كلامه مجاز.

لنا أنه تعالىٰ خاطب بلغة العرب وهم يخاطبون بالمجاز كما يخاطبون بالحقيقة، ولأن استعماله للتصرف في الكلام لا للحاجة ولأن المجاز ما استعمل في غير ما وضع له، كقولهم للقوي: أسد، وللبليد: حمار. وقد نطق القرآن بذلك. قال الله تعالىٰ: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ [الفجر: ٢٢] ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢].

قال أصحابنا: الأسامي ثلاثة؛ لغوي، وعرفي، وشرعي. وهو ما نقل من اللغة إلىٰ معنىٰ علم بالشرع كالصلاة والصوم. ومن الناس من ينكر الأسامي الشرعية.

---

(١) وردت مكررة.

لنا أن الصلاة في الشرع اسم لأفعال، وإن كان لم يعرفها أهل اللغة، فلابد من القول بأن الشرع نقلها إلىٰ هذه الأفعال.

لا خلاف أن العبارة الواحدة إذا تناولت أشياء حقيقة وفائدة الجميع واحدة أنه يصح أن يريد المخاطب بها جميع ذلك، فأما إذا تناول أشياء حقيقة والفائدة تختلف كقولهم: قرء اسم للطهر والحيض. وقوله: ناظرة اسم للنظر والانتظار. فقال أبو هاشم وأبو عبدالله: لا يجوز أن يراد بالعبارة واحدة. وذكر أبو هاشم أنه لما ثبت أن كل مجتهد مصيب ثبت أنه أرادهما فلابد من أن يتكلم به مرتين في مرة أراد الطهر وفي مرة أراد الحيض. وكذلك قالا: لا يجوز أن يراد بالعبارة الواحدة الحقيقة والمجاز والكناية والصريح. وضربا لذلك أمثالًا يطول تقصيه. وقال القاضي وجماعة: إنه يجوز ذلك، ويجوز أن يراد بالعبارة الواحدة ما لا يتناهىٰ.

لنا أنه لا تنافي بينهما ولا بين إرادتهما فصح أن يراد كالحقيقيين.

الأمر هو قول القائل لمن دونه:افعَلْ. وهو حقيقة في القول، مجاز في الفعل. وذهب بعضهم إلىٰ أنه حقيقة في الفعل أيضًا.

لنا أنه لا يطرد في الفعل اطراده في القول، ولأن له تصرفًا في القول دون الفعل، يقال: أَمَرَ يأْمُرُ أَمْرًا، ولا يقال ذلك في الفعل، دل أنه حقيقة في القول.

الأمر إنما يصير أمرًا بإرادة الأمر المأمور به. ومن الناس من يقول: إنه يصير أمرًا لذاته. ومنهم من يقول:إنه يكون أمرًا لأنه أرسل أن يكون أمرًا.

لنا أن لفظة الأمر توجد، والمراد به الوعيد والإباحة، فلابد من معنىٰ يصير به أمرًا، ولا يجوز أن يصير أمرًا لأنه أراد أن يكون أمرًا، لأنه يجب أن يكون أمرًا، وإن كره المأمور به، وهذا فاسد.

الأمر في اللغة يقتضي إرادة الآمر المأمور به، ولا يقتضي الوجوب عند شيوخنا. وذهب بعض العلماء إلىٰ أنه يقتضي الوجوب. وهذا قول أبي الحسن.

لنا أنهم لا يفصلون بين السؤال والأمر إلا في الدرجة والسؤال لا يدل علىٰ الوجوب، ولأن قوله:اِفْعَلْ يقوم مقام قوله: أُرِيدُ أَنْ تَفْعَلَ، فدل أن فائدة اللفظين واحدة.

أوامر الله وأوامر رسوله تقتضي الوجوب عند أكثر الفقهاء وأكثر المتكلمين. وهو قول أبي القاسم وشيخنا أبي عبد الله. واختيار السيد أبي طالب عليه السلام. وذهب أبو علي وأبو هاشم والقاضي إلىٰ أنه لا يقتضي الوجوب إلا بقرينة.

لنا أن الصحابة حملت أوامره علىٰ الوجوب وعقلت منها ذلك.

الأمر يجوز أن يتقدم الفعل بأوقات كثيرة، ولابد أن يتقدمه لوقت واحد. وقالت النجارية: الأمر مع الفعل كالقدرة، وما قبله ليس بأمر وإنما هو بتقدم إعلام.

لنا أن صيغة الأمر قد وجد، ولابد أن يوقّت ليتمكن من الفعل، ويجوز تقدمه بأوقات للمصلحة.

الأمر إذا ورد بعد الحظر فالذي عليه الأكثر أنه إباحة. وذهب بعضهم إلىٰ أنه يفيد الوجوب إلا أن يدل الدليل علىٰ خلافه.

لنا أن الأمر قد ثبت أنه يدل علىٰ الوجوب، فوروده بعد الحظر لا يغير حاله، ولأن حظره قبل الأمر لا يمنع وجوبه بالأمر. الكفار مخاطبون بالشرائع عندنا. وهو قول أكثر الشفعوية والحنيفية. ومنهم من يقول: لا يخاطب.

لنا أنه مكلف يصح دخوله تحت الخطاب، فكان مخاطبًا بالشرائع كالمؤمن،

ولا يقال: لا يصح فعله، لأنه يصح بتقديم الإيمان، فهو كالمحدث في باب الصلاة، ولأنه مكلف بلغته الدعوة كالمؤمن.

الأمر بالشيء ليس ينهىٰ عن ضده لا لفظًا ولا معنىٰ. وهو مذهب كثير من الفقهاء. وذهب المجبرة إلىٰ أنه نهي عن ضده. وهو مذهب جماعة من المتفقهة. وعباراتهم تختلف في ذلك؛ فمنهم من يقول: إنه في الحقيقة نهي عن ضده. ومنهم من يقول: إنه نهي عن ضده من جهة المعنىٰ.

لنا أن النهي صيغته تخالف صيغة الأمر، فلا يشكل أن الأمر ليس ينهىٰ عن ضده صيغة، ومن جهة المعنىٰ، فالذي يمكن أن يقال في ذلك أن الأمر يقتضي إرادة المأمور به وكراهة ضده، وهذا غير واجب، لأنه تعالىٰ أراد النوافل ولم يكره ضدها.

الأمر إذا ورد بأشياء علىٰ جهة التخيير نحو الكفارات الثلاث فقد اختلفوا فيه؛ فالمحفوظ عن الفقهاء أن الواجب واحدة لا بعينها. وذهب أبو علي وأبو هاشم أن كلها واجبة علىٰ طريق التخيير. وحكىٰ الشيخ أبو عبد الله عن أبي الحسن الكرخي أنه كان ربما تكلم علىٰ الوجه الأول، وربما تكلم علىٰ الوجه الثاني.

لنا أن كل واحدة منها كالآخر في الأمر به وكونه مصلحة، فوجب الجميع، ولأنه لا يجوز التخيير بين فريضة ونفل، ولأنه لو كان كذلك لوجب أن يدل علىٰ عينها، لأن مصالح المكلف ليست موقوفة علىٰ اختيار.

الأمر لا يقتضي التكرار، وإنما يقتضي فعل مرة عند شيوخنا. وهو المحكي عن أبي الحسن وجماعة أصحاب أبي حنيفة وظاهر قول الشافعي، ومنهم من يقول: يقتضي التكرار. وهو قول أكثر أصحاب الشافعي. فأما النهي المطلق اتفقوا

أنه يوجب التكرار. فأما المقيد بصفة فعند مشايخنا يقتضي التأبيد. وقال أبو عبد الله: يقتضي الانتهاء مرة، وهو الصحيح.

لنا أن أوامر الشاهد نعقل منه فعل مرة إلا أن يقيد بما يغني عن التكرار، كذلك أوامر الشرع، ولا يلزم النهي، لأن المعقول منه في الشاهد الانتهاء أبدًا، وما ورد في القرآن من الأوامر فإنما حمل علىٰ التكرار بدليل لا بمجرد الأمر.

قال أصحابنا: الأمر المعلق بصفة وشرط لا يتكرر بتكرار الشرط والصفة. وإليه ذهب أكثر الفقهاء. ومنهم من أوجب تكرار ذلك بتكرار الصفة.

لنا أن الأمر المطلق إذا اقتضىٰ فعل مرة فيجب إذا علق بصفة أن يقتضي تخصيص تلك المرة بهذه الصفة. يبينه لو قال لوكيله: طلقها إن دخلت الدار. لم يتكرر عند حصول هذا الشرط. والمولىٰ إذا أمر غلامه بشراء اللحم(١) إذا دخل السوق لم يعقل منه التكرار، كذلك أوامره تعالىٰ.

الأمر المؤقت بوقت إذا لم يفعل فيه؛ فعندنا يحتاج إلىٰ دليل ثان في إثبات وجوبه من بعد. ومن الناس من يقول: إنه يفعل بعد ذلك بحكم الأمر، ثم كذلك عقيبه أبدًا.

لنا أن الأمر إذا اقتضىٰ فعله في هذا الوقت فالأفعال الموقعة بعد ذلك لم يتناولها الأمر، وعلىٰ هذا الخلاف في الأمر المطلق علىٰ مذهب من يقول: إنه علىٰ الفور. فإذا لم يفعل عقيب الأمر يحتاج إلىٰ دليل ثان في فعله بعد ذلك لأن عنده أن عقيب الأمر وقت له.

الأمر يقتضي كون المأمور به مجزيًا، وإنما يعلم ذلك بدليل آخر. والفقهاء بأسرهم علىٰ خلافه.

---

(١) وردت هنا «إذا دخل اللحم».

لنا أنه لا يمتنع أن يكون مأمورًا بالشيء وإن كان غير مجزٍ كالمفسد للحج مأمور بالمضي فيه ويلزمه القضاء بالإجماع.

الأمر إذا تكرر تكرر المأمور به. ومن الناس من بخلاف في ذلك.

لنا أن كل واحد منهما لو انفرد لاقتضىٰ مأمورًا به فإذا اجتمعا لم يتعين موجبهما.

الأمران إذا عطف أحدهما علىٰ الآخر فإنه ينظر فإن كان الثاني يقتضي ما يقتضيه الأول من غير زيادة ولا نقصان، فالواجب ما قدمنا ذكره من حمله علىٰ مأمورين، وإن كان الثاني يقتضي غير ما يقتضيه الأول صار كالمبتدأ به، فيحمل علىٰ ما اقتضاه، وإن كان الثاني يقتضي بعض ما تحت الأول فالواجب أن يحمل الثاني علىٰ أنه أريد به غير البعض الذي دخل تحت الأول. ومن الناس من يخالف في ذلك.

لنا أن من حق المعطوف أن يتناول غير ما يتناوله المعطوف عليه.

ذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين إلىٰ أن الأمر علىٰ الفور. وهو اختيار السيد أبي طالب عليه السلام. وهو الذي نصره القاضي في النهاية. وذهب أبو علي وأبو هاشم إلىٰ أنه علىٰ التراخي. وهو ظاهر مذهب الشافعي. وهو الذي نصره القاضي في العمدة وشرحه أخرىٰ.

لنا أن الأمر يقتضي كون الفعل واجبًا فقط من غير تخصيص بوقت، فلو أراد الحكيم إيقاعه في وقت لبينه، فإذا لم يبينه علم أن المراد إيقاعه في أي وقت كان. وجه قول الآخر أن الأمر يقتضي الإيجاب، فلو جوزنا تأخيره لَلَحِق بالنوافل إلىٰ المكلف أن لا يفعلها.

الأمر إذا ورد مؤقتًا بوقت؛ فإن كان فعلًا يستغرق الوقت كله ولا إشكال أنه يجب إيقاعه في جميعه كالصوم، ولا يجوز من الحكم أن يأمر بفعل مؤقت لا

يصح إيقاعه فيه، لأنه تكليف ما لا يطاق. فلهذا لا يدخل في القسمة. فأما إذا كان المأمور به يمكن أداؤه في بعض الوقت كالصلاة؛ فقد اختلف العلماء فيه علىٰ ثلاثة أقوال:

فمنهم من يقول: إنه يجب ذلك بأوله، ويضرب له آخره، لكي إذا فات قضىٰ فيه، ولا يقتضي نفلًا أصلًا.

ومنهم من قال: إنه ضرب ليدل علىٰ أن المأمور مخير بين أن يفعله في الأول وبين أن يفعله في الثاني، ثم افترقت هذه الفرقة؛ فمنهم من قال: له تأخيره بشرط العزم. ومنهم من لا يثبت العزم. والذي عليه عامة أصحاب الشافعي أنه يجب بأول الوقت، وله التأخير من غير بدل، هذا كله علىٰ قول من يقول: الوجوب يتعلق بأول الوقت.

وقال بعضهم: الوجوب يتعلق بآخر الوقت، وإن جاز تعجيله في أوله. وهو مذهب عامة أصحاب أبي حنيفة غير محمد بن شجاع. ثم اختلف هؤلاء في المفعول في أول الوقت؛ فمنهم من قال: إنه نفل يسقط به الفرض. ومنهم من قال: إنه موقوف إن بلغ آخر الوقت كان فرضًا، وإلا كان نفلًا. ومنهم من قال إنه مراعىٰ كتعجيل الزكاة فيجب بدخوله في الصلاة أو ببلوغه آخر الوقت. وهو المحكي عن أبي الحسن.

والقول الثالث قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي والسيد أبي طالب عليه السلام وجماعة من الفقهاء منهم محمد بن شجاع أن الوجوب يتعلق بأول الوقت وآخره، لكنه في أول الوقت يجب موسعًا يعني أنه مخير بين فعله وتركه بشرط العزم علىٰ أدائه في الثاني ويضيق عليه بآخر الوقت حتىٰ لا يسع غير الصلاة، وهو الصحيح.

لنا في إفساد قول من يقول: إن الوجوب يتعلق بأوله؛ لأن أوله كآخره في أنه مضروب للفعل فلم خص أوله بتعلق الوجوب به.

والدليل علىٰ فساد قول من يقول:إنه يتعلق بآخره وما يفعله في أوله. نقل أن الأمر يقتضي الوجوب وهو مأمور به في أول الوقت كما أنه مأمور به في آخره. فمن قال المفعول نفل فقد زال عن مقتضىٰ الأمر، ولأنه لو كان نفلًا لجاز بنية النفل.

فأما قول مِن قال:إنه واجب في أوله وله تأخيره من غير بدل فبعيد، لأن هذا صورة النفل لا صورة الواجب.

الأمر إذا اقترن به لفظ التأبيد لا يدل علىٰ الدوام عند أبي عبد الله البصري. وأكثر الفقهاء يخالفونه، لأن الخبر المعتد به يدل علىٰ الدوام وكذلك الأمر، وهو يرجع إلىٰ الاستعمال.

النهي هو قول القائل لمن دونه:«لَا تَفْعَلْ» وهو حقيقة في القول كما ذكرنا في الأمر، ويكون نهيًا بأن يكره الناهي المنهي عنه، خلافًا للمجبرة.

لنا أن النهي صيغته ترد للوعيد وترد للنهي، فلابد من أمرٍ علىٰ ما قررناه في الأمر.

لا خلاف أن النهي علىٰ الوجوب وعلىٰ التكرار، ثم اختلفوا في أنه هل توجب فساد المنهي عنه أم لا؟ فعندنا لا يقتضي. وهو مذهب أبي عبد الله. وحكاه عن أبي الحسن وجماعة من الحنيفية، والشافعية ذهبت إلىٰ أنه يقتضي بطلان المنهي عنه. وهو مذهب أهل الظاهر.

لنا أن معنىٰ قولنا أن الشيء باطل أنه لا يقع موقع الصحيح في سقوط القضاء وفي التمليك به فلا يمتنع أن يكون منهيًا عنه، ويقع موقع الصحيح في التمليك به

أو سقوط القضاء والأجر كالتوضئ بالماء المغصوب والذبح بسكّين مغصوب وطلاق البدعة والبيع وقت النداء، والوطئ في حال الحيض وغير ذلك مما لا يحصىٰ كثرة. فإذا ثبت ذلك لم يكن القضاء بفساده من حيث النهي، فيجب الرجوع إلىٰ دليل آخر في إفساده.

الكلام في العموم والخصوص

معنىٰ قولنا في الكلام أنه عام بأنه مما يستغرق جميع ما يصلح له، ومعنىٰ وصفنا للخصوص بذلك أنه يتناول شيئًا مخصوصًا دون غيره مما كان يصح أن يتناوله، وحقيقة العموم في القول، واستعمال لفظه في المعاني، كقولهم: عمهم البلاء. للأقرب أنه مجاز فإنه لا يطرد.

وألفاظ العموم «مَن» للعقلاء إذا وقعت نكرة في المجازاة والاستفهام، و«ما» في ما لا يعقل. و«أين» في المكان، و«ما» في النفي، وأسماء الأجناس إذا دخلها الألف واللام ولم يرد معهودًا، والأسماء المشتقة من الأفعال كقولنا: والسارق، وألفاظ الجمع إذا دخل فيه الألف واللام ولم يرد به معهودًا عند أبي علي والمبرد. وهو الصحيح. وأبو هاشم يخالف فيه وفي اسم الجنس والمشتق علىٰ ما نبينه. ولفظة «أي» تناول العقلاء وغير العقلاء، فهو أعم مِن «مَنْ» وَ «ما»، لكنها لا تستغرق ذلك كاستغراقهما، تقول: أَيُّ شَيْءٍ عِنْدَكَ؟ فتجيب بما يعقل وما لا يعقل، وأَيَّ شَيْءٍ أَكَلْتَ وأَيَّ رَجُلٍ ضَرَبْتَ، و«كل» في التأكيد تقتضي الاستغراق. وإذا عرفت ألفاظ العموم وحقيقته تعود إلىٰ مسائل الخلاف.

ذهب جماعة إلىٰ أنه لا لفظ للعموم في اللغة، وأن ما يصلح للعموم يصلح

للخصوص، وإنما يصرف إلىٰ أحدهما بالقصد، ويعلم ذلك بدليل، وإلا فالواجب الوقف فيه.

ومنهم من قال بذلك في الأخبار دون الأوامر والنواهي. ومنهم من قال الواجب حمل ألفاظ العموم علىٰ الخصوص. وأقل ما يصح أن يكون مرادًا إلا أن تدل الدلالة علىٰ أن المراد بها العموم. ومنهم من يقول بالعموم لكنه يقول يصلح لجميع ما يتناوله ولا يستغرق. ومنهم من يقول يستغرق. وهو مذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين.

لنا أن لفظة «مَن» إذا استعملت في الاستفهام صح أن يجاب عنه بذكر أي عاقل كان، ولا يجوز أن يكون مجيبًا لو ذكر ما لا يعقل، وقد علمنا أنه إنما يكون مجيبًا عن السؤال بأن يذكر ما يتضمنه السؤال ولا يكون مجيبًا بذكر ما لم يتضمنه، فإذا صح ذلك فالواجب أن يكون «مَن» قد استغرق جميع العقلاء، ويدل عليه أن «من» إذا وقعت في المجازاة صح استثناء كل عاقل منه، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته دل أن جميع العقلاء دخلوا فيه، ويدل عليه أن أهل اللغة عدوا العموم في أقسام الكلام وفصلوا بينه وبين الخصوص كفصلهم بين الأمر والنهي، فكما أن كل واحد من هذين وضع لمعنىٰ كذلك ما نحن فيه.

ألفاظ الجنس والجمع والأسماء المشتقة من الأفعال إذا دخل فيها الألف واللام ولم ترد به معهودًا فهو للعموم عند أكثر الفقهاء، وهو قول أبي علي. واختيار القاضي خلافًا لأبي هاشم علىٰ ما حكيناه عنه.

لنا ما ذكرنا من دليل الاستثناء وأنه يصح أن يستثنىٰ كل واحد، ألا ترىٰ أنه يحسن أن يقال: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] إلا فلانًا وفلانًا حتىٰ يأتي علىٰ العقلاء. وقال تعالىٰ: ﴿وَٱلْعَصْرِ ١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: ١-٣].

الصحيح قول أبي علي: إن لفظ الجميع يجب حمله علىٰ الكل إلا أن يدل الدليل علىٰ خلافه. وعند أبي هاشم يجب حمله علىٰ الأقل، وهو ثلاثة. لنا أنه يصح منه استثناء كل عاقل فدل أنه يتناول الجميع كلفظ «مَنْ».

أقل الجمع ثلاثة عند الأكثر، وعن بعضهم اثنان. ويحكىٰ ذلك عن أبي يوسف. لنا أن لفظة الجمع لو كان حقيقة للاثنين يعقل من ظاهره الاثنان كما يعقل منه ثلاثة، وفي علمنا أنه لا يعقل من قوله: رَأَيْتُ رِجَالًا إلا ثلاثة ما دل علىٰ ما قلنا، ولأن الاثنين لا يعلق عليهما لفظ الجمع كما يعلق علىٰ الثلاثة يقال: ثَلَاثَةُ رِجَالٍ ولا يقال في الاثنين ذلك، لأن واو الجمع تدخل في الثلاث دون الاثنين، يقال فَعَلُوا وفي الاثنين فَعَلَا.

يحق أن يخاطب القديم سبحانه بالعام ويريد به الخاص بالاتفاق. ثم اختلفوا في العموم إذا خص؛ فمنهم من يقول: إنه مع الدليل الذي خص به حقيقة فيما عداه وخص منه، والأفضل في ذلك الدليل أن يكون متصلًا أو منفصلًا أو لفظًا أو غير لفظ. وإليه ذهب جماعة من الحنيفية والشافعية. وقال بعضهم بأي شيء خص صار مجازًا وهو مذهب مشايخنا، ومنهم من قال: إن خص بدليل متصل لم يضره مجازًا أو إن خص بدليل مفصل صار مجازًا وهو المحكي عن أبي الحسن.

لنا أن معنىٰ قولنا مجاز أنه استعمل في غير ما وضع له، والعموم وضع للاستغراق، فإذا استعمل في بعضه كان مجازًا.

العموم يخص بالاستثناء المتصل ولا يخص بالاستثناء المنفصل عند جماعة الفقهاء والمتكلمين، وحكي عن ابن عباس خلافه.

لنا أن أهل اللغة لا يعدون المنفصل من الكلام استثناء.

استثناء الأكثر جائز خلافًا لبعضهم أنه لا يجوز.

لنا أن الاستثناء يخرج من الكلام بعض ما يتناوله فاستوىٰ فيه القليل والكثير، وأن لا يوجد لا يدل علىٰ أنه لا يجوز كاستثناء النصف لا خلاف أنه يجوز وإن لم يوجد.

الاستثناء إذا اتصل بجمل من الكلام يرجع إلىٰ كل ما تقدمه إذا صح رجوعه إلىٰ الجميع. وهو مذهب الشفعوية، واختيار القاضي. ومنهم من قال يرجع إلىٰ ما يليه في الذكر. وهو قول الحنيفية وأبي الحسن وأبي عبد الله. ويتعين الخلاف في آية القذف في قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [النور: ٥].

وجه قول الأول أن الكلام إذا عطف بعضه علىٰ بعض بالواو الموضوعة للاشتراك صار كأنه جملة واحدة فيرجع الاستثناء إلىٰ[1].

ولأن الاستثناء بمشيئة الله والشرط يرجع إلىٰ الجميع كذلك هذا.

وجه قول الآخر أن الذي أوجب تعليق الاستثناء بما تقدم أنه لا يفيد بنفسه، وتعليقه بما يليه يوجب كونه مفيدًا فلا يرجع إلىٰ غير ذلك، كما لو أفاد بنفسه.

المطلق والمقيد إذا وردا لا يخلوان من ثلاثة أوجه:

إما أن يكونا في حكم واحد، فلا خلاف أنه يخص به العام المطلق سواء كان متصلًا أو منفصلًا كقوله: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢] ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] هذا في المتصل، والمنفصل قوله: «في خمس من الإبل شاة». وقال: «في خمس من الإبل السائمة شاة».

والثاني: إذا كانا في حكمين مختلفين غير جنسين لا خلاف أنه لا يحمل

---

(١) الكلام غير تام وفيه سقط.

أحدهما علىٰ الآخر كالتيمم لا يحمل علىٰ الوضوء في تكميل الأعضاء.

والثالث: إذا انفصل المطلق عن المقيد وكانا في حكمين لكنهما من جنس واحد تجوز الرقبة في كفارة الظهار وكفارة القتل.

فمنهم من قال: المطلق علىٰ إطلاقه، والمقيد علىٰ تقييده، ولا يؤثر المقيد في المطلق. وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي. ومنهم من قال: المطلق يحمل علىٰ المقيد لا بقياس ولا باستدلال ولكن تقييد هذا تقييد لذلك. وهو قول جماعة من الشافعية، ومن ذهب إلىٰ القول الأول افترقوا فريقين؛ منهم من قال لا يجوز أن يقيد المطلق بأن يقاس علىٰ المقيد؛ لأنه زيادة في النص وهو نسخ، وهو محكي عن أبي الحسن والمتقدمين من الحنيفية، ومنهم من قال يجوز أن يقيد بالقياس، وهو مذهب معظم الحنيفية والشافعية.

والدليل علىٰ أنه لا يصير مقيدًا: تقييد ذلك الحكم من غير قياس أن من حق الكلام أن يحمل علىٰ ظاهره إلا أن يمنع منه مانع والمقيد غير المطلق وهما حكمان مختلفان فلا يؤثر أحدهما في الآخر. وأما من يقول: إنه لا يجوز أن يقاس ففاسد، لأنه تخصيص العموم، وتخصيص العموم بالقياس يجوز. فأما من يقول: إنه بالقياس يصح ومن غير قياس لا يصح فهو مذهب أصحابنا، لأنه تخصيص عموم فجاز بدليل ولا يجوز من غير دليل.

العموم يخص بدليل العقل خلافًا لبعضهم.

لنا أن دليل العقل يوجب العلم فصار كالكتاب، وتخصيص السنة بالسنة جائز عند الجمهور. ويحكىٰ فيه الخلاف عن بعضهم.

لنا أنهما استويا فجاز التخصيص به كالكتاب بالكتاب، والكتاب بالسنة وبالإجماع وأفعال الرسول.

اختلف القائلون بأخبار الآحاد في تخصيص عموم الكتاب به؛ فمنهم من أبىٰ ذلك مطلقًا. ومنهم جوزه مطلقًا إذا لم يمنع منه مانع. وهو مذهب الأكثر. ومنهم من قال: إذا خص بدليل صح بعد ذلك تخصيصه بخبر الواحد وإلا فلا، وهو مذهب عيسىٰ بن أبان. ومنهم من قال: إذا خص بدليل منفصل جاز أن يخص به. لنا أن الدلالة دلت علىٰ وجوب العمل بخبر الواحد إذا ورد علىٰ شروط توجب قبوله، فيجب العمل به وإن أدىٰ إلىٰ تخصيص العموم، ولأن الصحابة «قبلوه»[1] إخبارًا وخصوا بها العموم.

القائلون بصحة القياس اختلفوا هل يخصيص العموم به أم لا؟ فمنهم من أبىٰ ذلك علىٰ كل حال، وهو قول أبي علي وبعض الفقهاء. وقول أبي هاشم أولىٰ. ومنهم من قال: يخص بالقياس الجلي دون الخفي، وهو المحكي عن بعض الشافعية.

ومنهم من قال: إذا دخله التخصيص يخص علىٰ ما يحكىٰ عن عيسىٰ بن أبان.

ومنهم من قال: يجوز تخصيصه به علىٰ كل وجه إذا صح القياس بشروطه، وهو مذهب أكثر الفقهاء من الحنيفية والشفعوية. والمحكي عن أبي الحسن وإليه ذهب أبو هاشم آخرًا، ووجه ذلك: أن الذي دل علىٰ إثبات القياس دليل مقطوع به، فصار العمل بما يقتضيه معلومًا وجوبه، كما أن العمل بالعموم معلوم وجوبه، فإذا استويا في هذا الوجه جاز التخصيص.

ويخص العموم بإجماع الصحابة. فأما ما اختلف فيه الصحابة فقد اختلفوا؛ فعند أبي علي يجوز تخصيص العموم بقولهم. وهو قول محمد بن الحسن وقول

---

(١) ورد في الأصل «قبوله».

الشافعي في القديم. ومنهم من قال: لا يخص به. وهو قول جماعة الفقهاء، وقول الشافعي في الجديد. وهذا مبني علىٰ أن أقوال الصحابة حجة. وقد اختلفوا فيه علىٰ ما نبينه في باب الإجماع.

عندنا يجوز تخصيص العموم وإن رجع إلىٰ أقل من ثلاثة. وعند بعضهم يجوز حتىٰ يرجع إلىٰ ثلاثة، ثم لا يجوز دخول التخصيص فيه، وهو قول القفَّال.

لنا إذا جاز تخصيصه استوىٰ القليل والكثير فيه، ولا يلزم الجميع لأنه رجوع وليس بتخصيص.

إذا ورد عن الرسول ﷺ قول عام في تحريم أشياء ثم فعل بعضها؛ فمنهم من قال: يخص قوله بفعله فيخص به العموم، وهو مذهب الشافعي. ومنهم من قال: إنه ﷺ مخصوص به ولا يخص به العموم إلا أن يدل الدليل علىٰ خلافه، وهو المحكي عن أبي الحسن وبعض أصحاب الشافعي. والقاضي يذهب إلىٰ القول الأول.

وجه قول أبي الحسن أن فعله لا يتعداه إلا بدليل، فلا يعترض به علىٰ القول الذي يقتضي تعديه إلينا. وجه القول الآخر أن فعله حجة كقوله، ولأنه ثبت أنه وأمته في الشرع سواء إلا ما قام الدليل به كقوله: العموم إذا خرج علىٰ سبب فمنهم من قال يجب قصره علىٰ سببه، وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي.

وذهب أصحاب أبي حنيفة وجماعة من الشفعوية وأكثر الفقهاء والمتكلمين إلىٰ أن الواجب حمل الكلام علىٰ ظاهره إذا أمكن، فإذا لم يمكن علق سببه.

لنا أن الكلام هو الدلالة فيعتبر صفته دون صفة غيره.

تخصيص العموم بمذهب الراوي من غير استدلال لا يجوز عندنا. وهو

قول أبي الحسن. وعند الشافعي يخص العموم به. هذا إذا لم يعلم أنه عرف ذلك من قصد الرسول، فأما إذا علم ذلك من قصد الرسول فيجب حمله عليه.

لنا أن تأويله مذهب وليس برواية، فلا يجب اتباعه كسائر مذاهبه.

الذي عليه جماعة الفقهاء جواز دخول التخصيص في الأخبار كما في الأوامر، ومن الناس من أبىٰ تخصيص الخبر، وفصَّل بينه وبين الأمر.

لنا أن التخصيص هو ما دل علىٰ مراد المتكلم بالعموم فلا يمتنع أن يريد بعض ما يتناوله كالأمر.

اختلفوا في أن ذكر بعض الجملة عقيب الجملة هل يخص به العموم أم لا؟

فالذي عليه جماعة الفقهاء أنه لا يخص به، وهو الصحيح. ومن أصحاب الشافعي مَن يقول: إنه يخص به وذلك نحو قوله: ﴿ وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة: ٢٤١] أنه مخصوص بالمطلقة التي لم يفرض لها ولم تمس بقوله: ﴿ فَمَتِّعُوهُنَّ ﴾ [الأحزاب: ٤٩] وعندنا غير مقصور عليه.

لنا أنه لا يمتنع أن يعلق الحكم بأشياء علىٰ الجملة ثم يعلق بعضها تأكيدًا فلا يدل علىٰ التخصيص.

إذا ورد عام يتناول إثبات حكم وورد ما هو أخص منه يتناول نفي ذلك الحكم عن بعضه. اختلف الناس فيه؛ فمنهم من يقول: يبنىٰ العام علىٰ الخاص. وهو مذهب الشافعية وأهل الظاهر، ومنهم من قال: إذا عدم التاريخ فالواجب أن يرجع في الأخذ بأحدهما إلىٰ دليل آخر، وهو مذهب عيسىٰ بن أبان وأبي الحسن الكرخي. والقاضي يذهب إلىٰ القول الأول. ووجه ذلك أن من حق من يثبت حكمته أن لا يلغىٰ كلامه متىٰ أمكن حمله علىٰ وجه يفيد، فلو أوجبنا استعمال

العام لأدىٰ إلىٰ إلغاء الخاص فوجب أن يبنىٰ الخاص علىٰ العام.

وجه قول أبي الحسن إنما يتناوله الخاص قد يتناوله العام وإن تناول شيئًا آخر فجرىٰ مجرىٰ العمومين والخصوصين.

الكلام في المجمل والبيان

المجمل ما ينبئ عن الشيء علىٰ وجه الجملة دون التفصيل، كقوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢] يدل علىٰ وجوب الصلاة في الجملة دون تفاصيلها.

اختلفوا في حقيقة البيان؛ فمنهم من قال: هو الأدلة التي يُبين بها الأحكام. وهو قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين. ومنهم من قال: هو العلم الحادث. وهو الذي نصره شيخنا أبو عبد الله. ومنهم من جعل البيان الدلالة من جهة القول دون ما عداه من الأدلة. ومنهم من قال: البيان هو الكلام والخط والإشارة. وقال الصيرفي في البيان: ما أخرج الشيء من حد الإشكال إلىٰ حد التجلي. وقال الشافعي: ما لا يعقل معناه. وهو أن البيان اسم جامع لمعانٍ مجتمعة للأصول متسقة الفروع. وأقل ما فيه أنه بيان لمن نزل القرآن بلسانه. وقد حمل أصحابه كلامه علىٰ معان، أقربه ما قال قاضي القضاة: إنه أراد ما هو بيان في اللغة العربية.

لنا أن الدلالة يتوصل بها إلىٰ معرفة المدلول فهو البيان، ولذلك يقال: يبين الله الأحكام بأن دل عليها.

الفقهاء بأسرهم يجوزون وقوع بيان المجمل بالفعل كما يجوزونه بالقول. وفي المتأخرين من قال: لا يقع به البيان، وهو قول أبي بكر الدَّقَّاق.

لنا الإجماع السابق أنهم كانوا يرجعون إلىٰ فعله في ذلك كما يرجعون إلىٰ قوله، فمن خالف فيه كان محجوجًا بالإجماع، ولأن فعله حجة كقوله.

ويقع البيان بالتقرير نحو أن ينهىٰ عن شيء ثم رأىٰ غيره يفعل ذلك فلم ينهه، فإنه يدل علىٰ زوال حظره خلافًا لأبي عبد الله؛ لأن النهي عن المنكر واجب فلما لم ينه فكأنه قرره عليه، فيدل علىٰ زوال الحظر.

حكىٰ الشيخ أبو عبد الله عن الشيخ أبي الحسن أن البيان يجب أن يكون في حكم المبين في الظهور. وعند غيره لا يشترط ذلك، ويجوز أن يقع البيان بخبر الواحد والقياس، وإنما هو موقوف علىٰ الدلالة، وجه ذلك أنه حجة توجب العمل، كما لو كان مثله في الظهور.

قال بعض من تكلم في أصول الفقه في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤] وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ﴾ [المؤمنون: ٥] ونحوها من الآيات التي علق فيها المدح والذم، فمن ذكر أنه مجمل لا يصح التعلق به في الحكم. وعندنا يصح التعلق به؛ لأن المدح علىٰ الفعل والذم علىٰ تركه يؤكد وجوبه ويقوي ثبوته، فصار آكد من الأمر، فكيف تخرج الآية من صحة التعلق بها؟

ومما ألحق بالمجمل وليس منه: قول بعضهم: لا يصح التعلق بلفظ الجمع، نحو قوله: (أَعْطِ فُلَانًا دَرَاهِمَ). قال: يجوز أن يكون المراد به أكثر من ثلاثة، وهذا غلط، لأن تجويز ذلك لا يمنع من التعلق بظاهره.

ومما ألحقوه بالمجمل وليس منه قول بعضهم: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦] وهذا غلط، لأن الباء لإلصاق الفعل بالمفعول فيمكن أداء حق الظاهر من غير بيان.

قال شيخنا أبو عبد الله وأبو الحسن في قوله: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»

وما يحذو حذوها مما يدخل عليها (لَا) النفي كقوله:«لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ» و«لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ» أنه مجمل. وقد بلغ الشيخ أبو عبد الله الغاية في نصرة ذلك. وقال القاضي: ليس بمجمل. وجه ذلك أن حرف النفي يدخل في الفعل الشرعي فينبئ عن أن الفعل لم يقع كما ورد به الشرع، فيصح التعلق بظاهره من غير بيان.

وجه قول أبي عبد الله أن حقيقة نفي الفعل وقد وجد مشاهدة فلم يبق إلا أن يحمل علىٰ نفي حكمه، وذلك ينقسم إلىٰ جواز وكمال، ولا لفظ حتىٰ يحمل عليهما فبقىٰ مجملًا.

ومما أخرج من المجمل وهو منه قول بعض الشافعية في وجوب الصلاة علىٰ النبي صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله في الصلاة أن قوله:﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢] تدل عليه أنه دعاء، وهذا بعيد؛ لأن اللفظة منقولة في الشرع إلىٰ أفعال مخصوصة لا ينبئ عنه اللفظ فكان مجملًا.

ومنها قولهم في مسألة الرعاف:(مَنْ رَعَفَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَتَوَضَّأْ) أن المراد به غسل اليد، وهذا بعيد، لأن الوضوء منقول في الشرع إلىٰ أفعال مخصوصة. وجملة هذا أن كل ما أمكن العمل بظاهره من غير بيان فليس بمجمل، وما لا يمكن فهو مجمل. فقس عليه بما نبهنا.

العموم إذا خص بأي دليل خص صح التعلق بظاهره عندنا وعند أكثر الفقهاء. ومنهم من قال بأي وجه خص صار مجملًا يحتاج إلىٰ بيان. وهو مذهب عيسىٰ بن أبان. ومنهم من قال: متىٰ خص بكلام متصل صح التعلق به، وإن خص بدليل منفصل لم يصح. وهو قول محمد بن شجاع وأبي الحسن. لنا أنه يمكن العمل بظاهره مع وجود التخصيص فيه، فلم يكن مجملًا، كما لو لم يدخله التخصيص.

قال أصحابنا: يجوز تأخير التبليغ. وذهب كثير من الناس إلىٰ أن تأخير

ذلك لا يجوز. ثم افترقوا؛ فمنهم من حمله علىٰ تأخير البيان. ومنهم من تعلق فيه بقوله: ﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٦٧] وأمره علىٰ الفور.

لنا أنه صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله إنما يجب أن يؤدىٰ بحسب ما يُؤمر به وبحسب المصلحة من تقديم وتأخير فلا يمتنع أن يكون الصلاح في تأخيره ويؤمر به فيؤخر.

لا خلاف أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز؛ لأنه يجري مجرىٰ تكليف ما لا يطاق، ولا خلاف أن تأخير البيان يجوز، لأن المتبين يجوز أن يخطئ فلا يتبين، ثم اختلفوا في تأخير البيان عن وقت الخطاب؛ فمنهم من قال: يجوز تأخيره في المجمل والعموم إلىٰ وقت الحاجة. وبه قال جماعة من الحنيفية والشافعية. واختاره المرتضىٰ.

ومنهم من قال: يجوز تأخير بيان المجمل، وامتنع من جواز تأخير بيان المجمل وامتنع من جواز تأخير العموم وسائر ما ينبئ ظاهره عن المراد. وهو قول أبي الحسن وجماعة من الشافعية. ومنهم من منع تأخير البيان في الأخبار وجوزه في الأوامر. ومنهم من منع تأخير البيان في المجمل والعموم والأمر والخبر عن وقت الخطاب. وهو قول أبي علي وأبي هاشم واختيار القاضي السيد للإمام أبي طالب عليه السلام. وهو قول أهل الظاهر.

وجه ذلك أن في جواز تأخير البيان إيجابًا بكون الخطاب قبيحًا، فوجب فساده، وذلك لأن المقصود بالخطاب إذا لم يمكن معرفته به صار المخاطب في حكم من خاطب العربي بالزنجي، فلا يجوز ذلك.

وجه قول أبي الحسن أنه لو تأخر في العموم وهو ينبئ بظاهره عن المراد لاعتقده فيقبح.

فأما في المجمل فلا يعتقد شيئًا، وينتظر البيان، فلا حاجة إليه، فيجوز تأخيره.

قال أبو علي: لا يجوز أن يسمع العام المخصوص إلا أن يسمع معه الخاص. وهو قول أبي هاشم أولًا. وقال النظام: يجوز، ويلزمه طلب الخاص والبحث عنه. وهو قول أبي هاشم أخرىٰ واختيار القاضي.

ووجه ذلك أنه يجوز أن يخاطب بالعام المخصوص بالفعل وإن لم يستدل المخاطب علىٰ خصوصه لما كان ممكنًا من معرفة ذلك، فكذلك يحسن أن يخاطب بالعام إذا كان ممكنًا من معرفة الخاص.

اختلفوا في تعليق الحكم بصفة هل تدل علىٰ أن ما عداه بخلافه أم لا يدل ويحتاج إلىٰ بيان؟

فأما الشافعي وأكثر أصحابه ذهبوا إلىٰ أن الحكم متىٰ علق بالموصوف بصفة دل علىٰ انتفاء الحكم إذا زالت تلك الصفة. قاله في مسائل كثيرة. وتجاوز بعضهم هٰذا إلىٰ أن قال: الحكم إذا علق بعين دل أن غيره بخلافه. ومنهم من قال: إنه لا يدل علىٰ أن ما عداه بخلافه. وهو مذهب الجمهور من أصحاب أبي حنيفة وقول أبي الحسن ومشايخنا المتكلمين وقول أبي العباس بن شريح.

وجه ذلك أن تعليق الحكم باسم الشيء لا يدل علىٰ أن سائر المسميات بخلافه، فكذلك تعليق الحكم بصفة لا يدل علىٰ انتفائه عما ليس له تلك الصفة. والجامع بينهما أنهم وضعوا الصفات ليفيدوا بها إبانة الموصوف من غيره ،كما وضعوا الأسماء لإبانة المسمىٰ من غيره.

اختلفوا في الخطاب الذي فيه التحليل والتحريم كقوله: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾ [النساء: ٢٣] ونحوه؛ فذهب جماعة من الحنيفية إلىٰ أنه مجمل لا يصح التعلق به. وهو قول شيخينا؛ أبي عبد الله، وأبي الحسن.

وذهب جماعة من الحنيفية وأكثر الشافعية إلىٰ أن التعلق به يصح وليس بمجمل. وهو قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي.

وجه ذلك وعمدتهم فيها وجهان:

أحدهما: ما علم من الصحابة والتابعين من استدلاهم بمثل ذلك في الأحكام.

والثاني: أنه بالعرف صار حقيقة في إفادة أفعالنا في هذه الأعيان.

وجه قول أبي الحسن وعمدتهم أيضًا وجهان:

أحدهما: أن المحرم لم يتناوله الخطاب لا يتعلق به التحريم لأنها موجودة ولأنها أجسام.

والثاني: أن لفظة التحريم يختلف معناها باختلاف مواضعها، ألا ترىٰ أن المحرم من الأمهات غير المحرم من الميتة، فعلم أن اللفظة لا يفيد ظاهره، إذ لو أفاد لاتفق فائدته.

ذهب مشايخنا وأبو الحسن وأبو بكر الرازي إلىٰ أنه لا يصح التعلق بقوله: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» وذهب جماعة من أصحاب الشافعي إلىٰ أنه يصح، وتعلقوا بذلك في وجوب النية.

لنا أن ظاهر اللفظ غير معتد به لأنه يتناول الفعل، وقد علمنا وجوده من دون النية، فلا بد أن يكون المراد حكمه، والحكم غير منطوق به. وعلىٰ هذا قوله: «رُفِعَ عَنِ [أمتي][1] الْخَطَإِ» مجمل عندنا خلافه للشفعوية، ونحو ذلك من أعيان المسائل كثيرة، فاعتبر ذلك بما قدمنا.

---

(١) سقط من الأصل!

الحكم إذا علق بصفة وكان بيانًا فإنه يدل أن ما عداه بخلافه عند أبي عبد الله وأبي الحسن. وعند أبي علي وأبي هاشم والقاضي لا يدل. مثاله «فِي خَمْسٍ مِنَ الإِبِلِ السَّائِمَةِ صَدَقَةٌ».

لنا أن القول دلالته فيما وضع له لا يتغير مبتدأ كان أو بيانًا كسائر الألفاظ.

فأما الحكم إذا علق بشرط قال أبو الحسن: يدل علىٰ أن ما عداه بخلافه. وهو قول جماعة من الفقهاء. ومنهم من قال: لا يدل. وهو قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي وجماعة. فأما الشيخ أبو عبد الله فربما نصر قول الأول، وربما نصر قول الثاني.

لنا أن الكلام إنما يدل علىٰ المراد بظاهره فلا يتغير ذلك سواء علق بشرط أو صفة. وقال قاضي القضاة في موضع: إنها لا تدل علىٰ أن ما عداه بخلافه من طريق اللفظ، فأما من طريق المعنىٰ فيصح، كقوله: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣] لو لم يحمل أن ما عداه بخلافه لخرج هذا الشرط من أن يكون له فائدة. وأمثال ذلك كثيرة.

تعليق الحكم بغاية يدل أن ما بعد الغاية بخلافه، وهو مذهب الجمهور. ويحكىٰ عن أبي رشيد أنه لا يدل.

لنا أن فائدة ضرب الغاية للحكم زواله بعد الغاية فهو إذًا يدل علىٰ ذلك، كقوله: ﴿حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] و﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ﴾ [البقرة: ١٨٧].

باب لا يجوز تعارض العمومين فيما يوجب العلم؛ فأما في الاجتهاد فيصح. فإن كان ثم قرينة وترجيح حمل عليه، وإن لم يكن ثم قرينة اختلفوا؛ فمنهم من

قال: يطرحان. وهو قول جماعة من الفقهاء، واختيار السيد أبي طالب عليه السلام. ومنهم من قال: فيه بالتخيير. وهو قول القاضي.

وجه ذلك أنه إذا أمكن استعماله علىٰ وجه التخيير والوجه في كونهما مرادًا قد حصل فوجب أن يحمل علىٰ أنه أراد التخيير.

إذا ورد عام وورد عقيبه استثناء أو شرط تعلقا ببعض ما دخل في العموم فعندنا لا يجب قصر الحكم علىٰ ما تعلق به للاستثناء والشرط. وعند بعض الشافعية يقتضي. مثاله ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [البقرة: ٢٣٦] قال في آخره: ﴿إِلَّا أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧]وهذا يتناول من يملك العفو، وأول الآية في جميع المطلقات.

لنا أن الخطاب إنما يحمل علىٰ التخصيص إذا كان الحكم الذي تضمنه جاريًا مجرىٰ المنافي للحكم الذي تضمنه العموم، فأما إذا كان العام والخاص مقيدان فلا معنىٰ للاعتراض بأحدهما علىٰ الآخر.

الكلام في الناسخ والمنسوخ

لفظ النسخ اختلفوا فيه أنه استعمل علىٰ حد اللغة أم نقل إلىٰ الشرع؟ فذكر بعضهم أنه مستعمل علىٰ حد اللغة لم ينقل عنه. وذكر أبو هاشم أنه استعمل شبيهًا باللغة. وذكر شيخنا أبو عبدالله هي لفظة منقولة عن اللغة إلىٰ الشرع. وهو مذهب القاضي.

ووجه ذلك أن ما يستفاد بالنسخ له أحكام في الشرع يتميز به عن غيره لم يكن يعرفها أهل اللغة فحل محل الصلاة والزكاة.

اختلفوا في معنىٰ النسخ في اللغة؛ فقال أبو هاشم: هو الإزالة. وقال بعضهم: النقل. وقال القاضي أولًا: إنه النقل والإزالة. ثم رجع إلىٰ قول أبي هاشم.

وجه ذلك أنه يقال:(نَسَخَتِ الرِّيحُ آثَارَهُمْ) بمعنىٰ أزالتها. فأما حقيقة النسخ في الشرع فقال القاضي: هو الإزالة مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم علىٰ وجه لولاه لكان ثابتًا، والدليل الموصوف بأنه ناسخ هو ما دل علىٰ أن مثل الحكم الثابت بالمنسوخ وهو النص الأول غير ثابت في المستقبل علىٰ وجه لولاه لكان ثابتًا بالنص مع تراخيه عنه فالمنسوخ هو النص الأول. وإنما قلنا:إن هذا هو النسخ لأنه يطرد وشرطنا إزالة مثل الحكم لأنه لو زال عينها لدل علىٰ البدل علىٰ ما ذكرنا من قبل، وشرطنا المستقبل لأن الماضي لا يصح فيه النسخ، وإنما شرطنا التراخي لأن المقارن لا يوصف به، ألا ترىٰ أنه لو قال:(صُمِ الْيَوْمَ وَلَا تَصُمْ غَدًا)لا يسمىٰ نسخًا، وإنما شرطنا أدلة الشرع لأه رفع الحكم بدليل العقل لا يسمىٰ بذلك.

وهذا الحد هو المحكي عن أبي علي وأبي هاشم. وإن كان هذبه هو.

وقال بعضهم: النسخ إزالة الحكم بعد استقراره. وهذا فاسد من وجهين:

أحدهما: أن الاستقرار إنما يكون بالفعل أو بالإرادة والأول لا يقع فيه نسخ، والثاني يدل علىٰ البدل.

وقال بعضهم: زوال مثل الحكم بعد استقراره. وهذا غير صحيح، لأن مثل الحكم يزول ولا يسمىٰ نسخًا بشرط وغاية وتوقيت. وقال بعضهم: هو نقل الحكم إلىٰ خلافه. وهذا بعيد، لأن نفس الحكم لا يجوز أن ينقل، لأنه يدل علىٰ البدل، ومعنىٰ النقل فيه لا يصح، وقال بعضهم: هو بيان مدة الحكم، وهذا ينتقض بالشرط والغاية.

قال الجرجاني وجماعة: هو بيان مدة الحكم الذي في التقدير والوهم جواز بقائه، وهذا بعيد؛ لأنه تعالىٰ لو أوجب فرضات وقال سأنسخها عنكم لم يكن هناك توهم ومع ذلك يكون نسخًا، وبعد فلو زال عن القلب التوهم لم يتغير حكم النسخ، ولو أخبرنا الرسول بأنا نضعف عن أداء العبادة بعد سنة لا يكون ذلك نسخًا وإن وجد ما ذكر فيه.

أطبقت الأمة علىٰ جواز نسخ الشرائع إلا ما يحكىٰ عن بعض أهل الصلاة خلافًا فيه. وهو شاذ محجوج بالإجماع. وإنما الخلاف في ذلك مع اليهود علىٰ فرق ثلاث؛ منهم من ينكر النسخ عقلًا. ومنهم من ينكره سمعًا. ومنهم من يجوزه وينكر معجزات نبينا عليه السلام. وقد تكلمنا عليهم.

لنا أن الشرائع مصالح والمصالح تختلف بالأزمنة والأمكنة والمكلفين، فلا يمتنع أن يختلف الأمر والنهي، وبينا الفصل بين النسخ والبداء.

قال بعضهم: من شرط النسخ أن لا يكون لفظه مقتضيًا للتأبيد نحو أن يقول:(صَلُّوا أَبَدًا) هذا لا يصح أن ينسخ. وقال بعضهم: لا يجوز النسخ إلا فيما يقترن به التنبيه علىٰ النسخ في الجملة حتىٰ لا تكون دلالة النسخ غير متأخرة في الجملة. وقال بعضهم: إنه يجوز النسخ سواء أطلق أو قيد بالتأبيد نبه علىٰ النسخ أو لم ينبه. وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين. وإليه ذهب شيوخنا.

لنا أن الأمر لا يعقل منه الدوام عرفًا وحقيقة، فإذا جاز نسخ ما أطلق مع وجوب التكرار جاز نسخ ما قيد. ودليل الوصف أن التكليف منقطع وفي العرف لا يعقل منه التأبيد وإن قيد بلفظة التأبيد.

قال أصحابنا: يجوز نسخ الخفيف بالشاق والشاق بما هو أخف منه. وهو

قول الجمهور. وذهب شرذمة أن من شرط الثاني أن يكون أخف. وهو قول داود، ويحكىٰ عن الشافعي.

لنا أن النسخ للمصلحة فربما تكون المصلحة في إيجاب الأشق ونسخ الأخف، ولأنه إذا جاز إيجاب الشاق ابتداء جاز بعد الأخف. وقد ورد الشرع بذلك في قوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤].

خيَّر ثم ختم الصوم بقوله: ﴿فَلۡيَصُمۡهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].



اختلفوا في جواز النسخ في الأخبار؛ فمنهم من منع منه. وهو قول أبي علي وأبي هاشم وجماعة. ومنهم من جوز. وهو قول شيخنا أبي عبد الله والقاضي وجماعة من الفقهاء.

لنا أن المخبر عنه إذا جاز أن يتغير حاله جاز أن يتغير حال الخبر نحو أن يكون كافرًا فيرد الخبر بأنه كافر ثم يسلم فيرد الخبر بأنه مسلم وينسخ الأول. ولأن وجوب العبادات تكون بلفظ الخبر كقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، فيصح ورود النسخ عليه. وقولهم: إن جواز النسخ فيه يدل أن أحد الخبرين كذب غير صحيح لكان كل موضع يؤدي إلىٰ ذلك لا يجوز فيه النسخ.

يجوز نسخ التلاوة دون الحكم، والحكم دون التلاوة ونسخهما. فمثال الأول: ما روي أنه كان يتلىٰ (اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجِمُوهُمَا نَكَالًا مِنَ اللهِ) فنسخت التلاوة والحكم باقٍ. ومثال الثاني: يكثر كالاعتداد بالحول نسخ والتلاوة باقية، والوصية للوالدين. ومثال الثالث: ما روي عن عائشة (عَشْرُ رَضَعَاتٍ) نسخن بخمس. فإنما ذكرنا هذه الأمثلة تنبيهًا لا أنا نقطع بأنها صحيحة. ومن الناس من يخالف ذلك.

لنا أنهما عبادتان مختلفتان فجاز نسخ أحدهما دون الأخرىٰ كسائر العبادات المختلفة.

لا يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله عندنا. وهو قول أصحاب أبي حنيفة وأكثر أصحاب الشافعي. وذهب جماعة منهم كصيرفي وطبقته أنه يجوز.

لنا أن جواز نسخ الشيء قبل وقت فعله يؤدي إلىٰ أن ينتهي عن نفس ما أمر به، وذلك يوجب قبح أحد الأمرين، وذلك يدل علىٰ البداء، ولا يلزم النسخ قبل

الفعل، لأنه إذا عصىٰ العبد ولم يفعل فنسخ لم يدل علىٰ إضافة قبح إلىٰ الله ولا يدل علىٰ البداء.

اختلفوا في الزيادة علىٰ النص هل يكون نسخًا أم لا؟ فمنهم من قال: إن الزيادة إذا اقتضت بغير حكم المزيد عليه في المستقبل كان نسخًا، وإن لم تقتض ذلك لم يكن نسخًا. وهو مذهب الشيخ أبي عبد الله. وحكاه عن أبي الحسن. وهو مذهب الحنيفية. مثال الأول: زيادة التغريب في الحد وعشرين في حد القاذف أنه يغير الحكم حتىٰ من ضرب ثمانين تقبل شهادته، ومن ضرب مائة لا تقبل. وقال بعضهم: إنه لا يوجب النسخ البتة. وهو مذهب أكثر الشافعية. وإليه ذهب شيخانا أبو علي وأبو هاشم والقاضي.

والذي يجب أن يحصل عندنا فيه أن الزيادة إذا غيرت حال المزيد عليه حتىٰ صار لا يجزي إذا وقع منفردًا حتىٰ تنضم إليه الزيادة فإنها توجب النسخ، فأما الزيادة إذا صح المزيد عليه دونها فإنما تحتاج أن ينضم إليه الزيادة ومتىٰ فعل دون الزيادة لم يجب الاستئناف لم يكن نسخًا. مثال الأول لو زاد في الفجر ركعتين وصار الفرض أربعًا فإنه نسخ، لأنه لو أدىٰ ركعتين لم يجزه ووجب الاستئناف.

ومثال الثاني: زيادة النفي وعشرين في حد القاذف فإن الجلد لا يتغير ولا يجب فيه الاستئناف وإنما يجب ضم هذا إليه فلا يوجب النسخ. وهذا هو الصحيح.

لنا في أنه إذا تغير حال المزيد عليه كان نسخًا، بخلاف الشفعوية، إن هذه الزيادة تؤثر في حال المزيد عليه لأنه دونها صار كأن لم يكن فصارت الزيادة مع المزيد عليه كعبادة أخرىٰ ناسخة للأولىٰ. والدليل علىٰ أن ما ليس كذلك لا يكون نسخًا خلافًا لأبي عبد الله أن حكم المزيد عليه ثابت بحاله كما كان لم يتغير، ولو

فعل على الوجه الأول لوقع موقعه وإنما يجب ضم شيء آخر إليه فصار كإيجاب «عبادة»[1] أخرى.

ومن فروع هذه المسألة أن زيادة النفي وعشرين جلدة في الزنا ليس بنسخ. وعند أبي عبد الله نسخ. وزيادة كفارة على الكفارات الثلاث في كفارة اليمين نسخ عندنا. وعند الشفعوية ليس بنسخ. لأنه كان لا يحرم ترك الثلاث والآن يحرم. وورود الخبر بالشاهد واليمين لا يكون نسخًا عند القاضي، خلافًا لأبي عبد الله وأبي الحسن. وتقييد الرقبة في الظهار بالأيمان لا يعد نسخًا. وعندهما نسخ. وكل ذلك يصح على ما قررنا.

النقصان من النص لا شبهة أنه نسخ لما أسقط، وهل يكون نسخًا لباقي العبادة أم لا؟

فيه ثلاثة أقاويل:

منهم من قال: لا يوجب نسخها عن أبي عبد الله وأبي الحسن.

ومنهم من قال: إنه نسخ لجميعها.

ومنهم من فصل، وقال: إن العبادة إذا كانت جملة فنسخ بعض تلك الجملة يوجب نسخ الجميع؛ كنسخ ركعة من الصلاة أو سجود من الصلاة. وإن كانت عبادة لها شروط فنسخ شروطها لا يكون نسخًا لها. وهذا هو قول القاضي والسيد أبي طالب عليه السلام.

لنا أن تلك الجملة إذا وقعت على الحد الذي كانت عليه واجبة لم يجز ووجب إعادتها فصار نقصان القبلة ونقصان الركعة بمنزلة إخراج الصلاة من أن

---

(١) ورد في الأصل «عبارة» ثم كتب الناسخ فوقها «أظنه عبادة».

تكون واجبة أو جائزة، فلذلك كان نسخًا.

أطبقت الأمة على أن نسخ الكتاب بالكتاب جائز إلا ما يحيى عن أبي مسلم خلافًا فيه وهو محجوج بالإجماع.

لنا أنهما استويا في وجوب العلم والعمل فجاز النسخ به، وقد قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦][1].

اتفقوا أن نسخ السنة بالسنة جائز، وأن نسخ الإجماع والقياس لا يجوز، والنسخ بهما لا يجوز عندنا. واختلفوا في نسخ الكتاب بالسنة المتواتر مع اتفاقهم أنه لا يجوز بإخبار الأخبار الآحاد؛ فقال الشافعي وجماعة: لا يجوز نسخ القرآن بالسنة. ثم اختلفوا؛ فمنهم من قال: عقلًا لا يجوز. ومنهم من منع السمع. فأما أصحاب أبي حنيفة وشيوخنا المتكلمون أجمعوا على جوازه.

لنا أن هذه السنن توجب العلم والعمل فساوت الكتاب، ولأنه يجوز أن تكون المصلحة أن يكون النسخ بقوله، ولأن قوله حجة كالكتاب، ولأنه تعالى قال: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٤٤] والنسخ ضرب من البيان، ولا يلزم خبر الواحد، لأنه لا يوجب العلم فلا يساوي القرآن. اختلفوا في نسخ السنة بالكتاب؛ فمنهم من يأبى ذلك. وهو الذي صرح به الشافعي في رسالته. قال القاضي: ومن أصحابه من يضيف إليه جواز ذلك وليس بظاهر من قوله، لكنه لما رأى الملة تضعف على النظر جعله قولًا آخر حسب ما يفعله كثير منهم. فأما أصحاب أبي حنيفة وشيوخنا المتكلمون ومالك أجمعوا على جوازه.

---

(١) ورد في الآية «أو ما ننسخها».

لنا أن القرآن أقوىٰ من السنة فجاز النسخ به، ولأنهما استويا في العلم والعمل كالكتاب مع الكتاب.

ونسخ الكتاب والسنة بأخبار الآحاد لا يجوز، خلافًا لأصحاب الظاهر.

لنا إجماع الصحابة، فإن المعلوم من حالهم رد الأخبار متىٰ كانت مخالفة للقرآن، ولذلك قال عمر بحضرة الصحابة في حديث فاطمة بنت قيس: لا «ندع»[1] كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت؟!، ولأنه مجتهد فيه غير مقطوع به فهو كالقياس.

نسخ الكتاب والسنة بالقياس يجوز، ويحكىٰ عن بعض الشفعوية أن نسخه بالقياس الجلي جائز.

لنا أنه ثبت من إجماع الصحابة أنهم كانوا يجتهدون إلىٰ أن يرد النص، وعند وروده يتمسكون به ولا يستعملون القياس، وهذا ظاهر من صنيعهم. ودل عليه حديث معاذ أنه قال: أعملُ بكتاب الله فإن لم أجد فبسنة رسول الله. فقال صلىٰ الله عليه: «فإن لم تجد؟» قال: أجتهد رأيي. ولأن من شرط القياس أن لا يكون في الأصول مانع منه، فكيف يعترض به عليه.

مسألة

والنسخ بالإجماع لا يجوز عند الكافة إلا ما يحكىٰ عن عيسىٰ بن أبان جوازه.

لنا أن الإجماع إنما يعتد به بعد الرسول صلىٰ الله عليه ، وفي ذلك الوقت استقرَّ الشرع قرارًا لا يصح النسخ فيه.

إذا قال الصحابي: نسخ كذا؛ لا نقلد لكن ننظر فيه عندنا، وذهب شيخنا

(١) ورد في الأصل «نجدع»، ونحسبه خطأ، وما أثبتناه الوارد في صحيح مسلم.

أبو عبد الله وأبو الحسن أن يقبل. ومثاله ما حكي عن ابن مسعود في التحيات أنه كان ثم نسخ. لنا أن قوله نسخ صريحه مذهب فلا يرجع إليه إلا بدليل من رواية أو غيره.

الكلام في الأخبار

حد الخبر ما يصح فيه الصدق والكذب. وإنما يصير خبرًا بقصد المخبر إلىٰ أن يكون خبرًا عما هو خبر عنه.

الخبر لا يخلو من صدق أو كذب سواء علم أو جهل. وقال الجاحظ: إذا علم أن مخبره كما أخبر فهو صدق، وإذا علم أنه بخلافه فهو كذب، وإن لم يعلم فهو خبر ليس بصدق ولا كذب.

لنا أنه لا يخلو إما أن يكون مخبره بخلاف خبره فهو كذب، أو كما أخبر فهو صدق، وهذا نفي وإثبات لا يصح إثبات متوسط بينهما، وإنما بنىٰ أبو عثمان ذلك علىٰ مذهبه في المعرفة أن كل من لا يعلم شيئًا فهو معذور ويثبت المعارف ضرورة.

الأخبار علىٰ ثلاثة أضرب؛ منها ما يوجب العلم الضروري، ومنها ما يوجب العلم الاستدلالي، ومنها ما يتوقف فيه، ثم هو علىٰ ضربين؛ منه ما يوجب العمل، ومنه لا يوجبه.

وقالت السمنية: العلم بمخبر الأخبار ليس بعلم. وزعموا أن العلوم لا يقع إلا عن مشاهدة فقط.

لنا أن العلم بمخبر الأخبار كالعلم بالمشاهدات في سكون النفس إليه، وأنه لا يمكن دفعه عن نفسه بشك وشبهة، ألا ترىٰ أن الشاك في أن في الدنيا مكة كالشاك

في أن السماء فوقه، فلو جاز نفي ذلك لجاز نفي هذا، وفي هذا لحوقهم بمذهب السوفسطائية.

قال مشايخنا البصريون: العلم بمخبر الأخبار ضروري، وقد يحصل باستدلال إذا بلغ المخبرون عددًا لا يجوز عليهم التواطؤ، وعلم أن ما أخبروا به لا يجوز دخول اللبس فيه، ومن أصحابنا من يقول: إذا حصلت هذه الشروط فيبعد أن لا يحصل العلم الضروري. وقالت البغدادية: العلم بمخبر الأخبار غير ضروري، وإنما يحصل باستدلال، وقد طولوا الكلام فيه.

لنا أن العلم بذلك لا يمكن دفعه عن النفس كالعلم بالمشاهدات، ولأنه لا يجد نفسه ناظرًا، ولأنه يحصل لمن ليس من أهل النظر، ولأنا لا ننظر وقد عرفنا، لأن اعتقادنا أن ذلك ضروري يصرفنا عن النظر فيه.

والحجة في مخبر الأخبار التي يعلم ضروري العلم، ولا حاجة به إلىٰ اعتقاد أحوال الناقلين. ثم اختلفوا؛ فمنهم من قال: هو الإمام المعصوم علىٰ ما تقوله الإمامية. وقيل: بخبر جماعة معصومين علىٰ ما يحكىٰ عن أبي الهذيل وعباد. وقيل: بخبر المؤمنين إلىٰ غير ذلك.

لنا إذا ثبت أن هذا العلم ضروري من فعل الله تعالىٰ فلا معتبر بصفات المخبرين كالعلم بالمشاهدات يعتبر العلم وكبداية العقل.

العلم لا يقع بخبر واحد ولا بخبر أربعة، ويجوز أن يقع بخبر خمسة عندنا، ومن الناس من يقول: يقع بخمسة وعشرين. ومنهم من اعتبر تسعين. ومنهم من اعتبر بثلاثمائة.

وقال النظام: إن خبر الواحد يوجب العلم الضروري إذا قارنه سبب. وقال أهل الظاهر: يوجب العلم.

لنا خبر الواحد إلىٰ الأربعة لو أوجب العلم إذا كان صادقًا لوجب العلم بصدق أحد المتلاعنين وكذب الآخر، ولأنا نعلم أنا لا نعلم مخبر كثير من الأخبار الواردة في باب الديانات. والدليل علىٰ أنه لا يقع بخبر أربعة أن شهود الزنا إذا أشهدوا عند الحاكم فإذا لم يقع له العلم وجب أن يقضي بكونهم كذبة، فلا يجب الحد. وفي علمنا بخلافه ما يدل علىٰ أن العلم لا يقع بخبر الأربعة.

قال أصحابنا: كل عدد وقع العلم بخبرهم فإنه يجب اطراده حتىٰ يقع بخبر كل عدد مثلهم ويستوي فيه القليل والكثير، وكان أبو رشيد والصاحب يقولان مثله في العدد الكثير. فأما القليل فيجوز أن يختلف حتىٰ يقع بخبره خمسة دون خمسة.

لنا لو جاز أن يختلف ذلك لجاز أن يكون في الناس من لم يقع له العلم بأن في الدنيا مكة، وإذا أخبر به عن نفسه لا يكذبه، وتجويز هذا يؤدي إلىٰ الجهالات، وإذا زاد العدد علىٰ الأربعة فلا دليل يخص بعض الأعداد فيستوي الكل.

قال مشايخنا: العلم بمخبر الأخبار يحصل بخبر الفساق والكفار. وقالت الإمامية: لا يقع إلا بخبر معصوم. وقال أبو الهذيل: لابد من عدد فيهم معصوم.

لنا أن العلم بأخبار الملوك وكثير من البلدان يحصل من نقل الكفار ووقع ذلك بخبرهم كما وقع بخبر المسلمين.

يجوز التعبد بخبر الواحد، وهو قول الجمهور. ومن الناس من يمنع منه عقلًا. وهو قول طائفة من الإمامية، وطائفة من البغدادية، وقوم من الخوارج.

لنا أنه تعالىٰ إذا تعبدنا بشيء فيجب أن يدل علىٰ ما نعبد به وعلىٰ صفته علىٰ

يصح من المكلف أداؤه، ولا يمتنع أن تختلف الطرق التي بها نعلم أنه تعبد، كما لا يمتنع اختلاف الأدلة في صفاته، فإذا صح لم يمتنع أن يأمرنا بأن نفعل ما ورد به خبر الواحد، إذا علمناه علىٰ شروط وصفات كما تعبدنا بالقرآن والسنة وغيرهما، ولأنه تعبد بالعمل بقول الشهود كذلك في الأخبار.

الذي عليه جمهور الفقهاء أن التعبد ورد بخبر الواحد، ثم اختلف هؤلاء؛ فمنهم من قال: يعلم ذلك عقلًا. وإليه ذهب ابن شريح. ومنهم من قال: يعلم بدليل شرعي. وهو مذهب مشايخنا والأكثر من الفقهاء وإن اختلف استدلالهم.

والفرقة الثانية منعوا ورود التعبد به. ثم افترقوا؛ فمنهم من قال: السمع منع منه. ومنهم من قال: السمع لم يدل عليه.

لنا أن إجماع الصحابة فإنه لا شبهة أنهم كانوا يفزعون إلىٰ أخبار ليست قاطعة في الأحكام، وهذا يعرف منهم ضرورة، كما فعله عمر بالمجوس عند خبر عبد الرحمن ورجوعهم إلىٰ كتاب عمرو بن حزم في الديات والزكاة، وكرجوعهم إلىٰ خبر حمل بن مالك في الجنين، وكرجوعهم في توريث المرأة من دية زوجها إلىٰ خبر الضحاك بن سفيان. وغير ذلك مما يطول ذكره، ولا يحتاج في هذا إلىٰ أعيان الأخبار، لأن في الجملة يعلم أنهم رجعوا إلىٰ أخبار الآحاد في إثبات الأحكام، وإجماعهم حجة.

ومما يدل عليه ما ثبت من تمسكهم بالأحاديث وطلبهم الأحاديث والأسفار في ذلك أيام الصحابة والتابعين من غير إنكار، دل أنهم علموا أن الأحكام ثبت به.

ومما يدل عليه إجماع التابعين فإن فقهاء الأمصار أطبقوا علىٰ ذلك، ويدل عليه ما ثبت عن الرسول ﷺ من بعثة عماله وسعاته فلولا أن العمل بخبر الواحد جائز وإلا لما بعث به، وقد استدل جماعة بقوله: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ

طَآئِفَةٌ ﴾ [التوبة: ١٢٢] إلىٰ قوله: ﴿وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ ﴾ [التوبة: ١٢٢] فلولا وجوب القبول وإلا لما أفاد الإنذار، واستدل عيسىٰ بن أبان بأن هذا أمر من أمور الدين فجاز الحكم فيه بخبر الاثنين كالشهادة.

وأكثر الفقهاء والمتكلمين علىٰ أن خبر الواحد يقبل. وقال أبو علي: لابد من عدلين حتىٰ يصل إلىٰ رسول الله صلىٰ الله عليه ويعتبره بالشهادة. وحكي عنه أنه يعتبر كل خبر بالشهادة في بابه فيعتبر في الزنا أربعة، وفي الأموال اثنان ونحوه.

لنا إجماع الصحابة من رجوعهم إلىٰ خبر الواحد علىٰ ما قررناه، وفي مواضع ردوا خبر الواحد إنما ردوه لعلة؛ لأن طريق خبر الواحد الاجتهاد. وفي قبوله شرائط فلا يمتنع اختلاف الاجتهاد فيه. وأبو علي يعتبره بالشهادات. وبما ظهر من الصحابة في مواضع اعتبار الاثنين.

المراسيل مقبولة عندنا. وهو مذهب الحنيفية ومالك. ثم اختلف هؤلاء؛ فمنهم من يقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وبعدهم من يكون إمامًا. ومنهم من قال: كل من يقبل مسنده يقبل من مرسله، وهو ظاهر مذهب الجميع. ونصره الشيخ أبو عبد الله.

وقالت الفرقة الثانية: لا تقبل المراسيل أصلًا. وهو قول طائفة من أصحاب الحديث. وقال الشافعي: لا تقبل المراسيل إلا أن يعضده ما يقويه. وظاهر قوله أن مراسيل الصحابة مقبولة. واختلف قوله في التابعين، ونص أن مراسيل سعيد بن المسيِّب مقبولة. وإلىٰ قريب من مذهبه ذهب القاضي. والقول الأول اختيار السيد أبي طالب عليه السلام.

لنا إجماع الصحابة علىٰ قبولها، فإنهم كما رجعوا إلىٰ المسند رجعوا إلىٰ

المرسل، وقد ظهر عنهم الإرسال ثم استفسر أحد أحدًا عما يرويه حتىٰ يقول البراء بن عازب بحضرة الجماعة: ليس كل ما أحدثكم به سمعته من رسول الله إلا أنا لا نكذب.

وروىٰ ابن عباس أن الربا في النسيئة ثم لما استفسر قال: أخبرني به أسامة بن زيد ولم ينكر عليه أحد، وإنما يبينوا نسخه، أما روايته ما سمع من أسامة عن النبي عليه السلام فلم ينكره أحد.

هذا إبراهيم النخعي يقول: إذا سمعت عن واحد عن ابن مسعود سميته وإن سمعت من جماعة قلت: قال ابن مسعود. وذلك يدل أن حال المرسل أقوىٰ من حال المسند، لأن المرسل إذا كان ثقة في دينه فإرساله يجري مجرىٰ تعديله للراوي، فكان أولىٰ بالقبول منه.

وغير الصحابة والتابعين تقبل مراسيله خلافًا لعيسىٰ بن أبان.

لنا أنه يقبل مسنده فيقبل مرسله كالتابعين وكالأئمة.

الفاسق من جهة التأويل لا يقبل خبره عند أبي علي وأبي هاشم، والفقهاء بأسرهم علىٰ خلافه. ويقبلون خبر الفسّاق بالتأويل. وهو مذهب القاضي وأبي رشيد. قال القاضي: ومذهب أبي علي وأبي هاشم أقيس. ومذهب الفقهاء أقرب إلىٰ الأثر.

لنا أنه لما وقعت الفتنة في التابعين والصحابة متوافرون صاروا فرقًا وأهواء، وكان بعضهم يحدث عن بعض من غير نكير، وذلك علىٰ ما ذهبنا إليه، لأنه يعتقد تحريم الكذب فيقبل خبره كالعدل وقول من يقول من كذب كفر أولىٰ بالقبول

من قول من لا يرىٰ ذلك، فأما من اشتهر بالكذب ويستحيل ذلك فلا يقبل خبره كالخطابية وغيرهم، لما عرف من اعتقادهم.

وجه قولهما أن الفسق من جهة الاعتقاد كالفسق من جهة الأفعال، ولأن من عرف الكذب في معاملاته لا يقبل خبره، فمن عرف بالكذب علىٰ سادات الإسلام من المهاجرين والأنصار والشتم لهم أولىٰ أن لا يقبل.

والإشكال في المسألة أن عندنا لا يحل قبول فتواه. وعند أبي القاسم تقبل فتواه وخبره. وعند أبي علي وأبي هاشم لا تقبل فتواه ولا خبره. والقاضي فرق بينهما، ولم يره نصًّا عن القاضي في الفرق بينهما. ويمكن أن يقال: إن قبول فتواه رجوع إلىٰ مذهبه وقوله واجتهاده وليس هو من أهله، لأنه سد علىٰ نفسه ذلك الباب. فأما الخبر فرجوع إلىٰ روايته يوضحه أن القاضي لا يقبل فتواه ويرجع إلىٰ ما يرويه إذا كان ثقة.

وخبر المدلس يقبل عندنا. وعند من لا يقول بالإرسال لا يقبل. لنا أن التدليس إرسال فجاز قبول خبره.

ولا يجوز قبول خبر المجهول ما لا تعلم عدالته. وروي عن بعضهم أنه يكفي الإسلام. ويحكىٰ ذلك عن الشافعي.

لنا أن الفاسق لا يقبل خبره مع حصول الإسلام فيه فدل أن العدالة معتبرة.

وتجوز رواية الحديث بالمعنىٰ. وهو مذهب الجمهور، ومن أصحاب الحديث من لا يجوزه. وذهب القاضي إلىٰ أنه إذا كان ضابطًا عارفًا جاز وإلا وجب نقله بلفظه. وحكىٰ أبو عبدالله الجرجاني عن أصحاب أبي حنيفة أنه إن كان للخبر معنىٰ واحدًا جاز نقله بالمعنىٰ، وإن كان له معانٍ وجب نقله بلفظه.

لنا أن المطلوب من الحديث معناه فجاز أن ينقله بالمعنىٰ، ومن أطلق جوازه يحمل علىٰ التفصيل الذي ذكره القاضي. وما حكاه الجرجاني قريب منه.

إذا روىٰ من كتابه ما لا يذكر أنه سمعه بعينه ويذكر أنه سمعه علىٰ الجملة قبلت عند أبي يوسف ومحمد والشافعي وأصحاب الحديث. وقال أبو حنيفة: لا تقبل ولا شبهة إذا لم يذكر جملة ولا تفصيلًا أنه لا يقبل ولا يحل أن يروي.

قال القاضي: قول أبي حنيفة أقيس، وهو محمول علىٰ أنه وجد في كتابه بخطه فظن أنه سمعه ولا يعلم.

لنا أن الصحابة والتابعين ومن بعدهم كانت تروي من الكتب من غير نكير مع العلم بأنهم لا «يذكرون»[1] تفصيل ما فيه، وإنما يعلمون جملةً أنه حدثه به فلان، فأما إذا وجد بخطه ولم يعلم لا يحل لأنه لا يأمن كونه كذبًا، فإذا حمل المذهبان علىٰ هذا التفصيل سقط الخلاف.

خبر الواحد إذا ورد في أصول الدين لا يعمل عليه خلافًا للإمامية وأصحاب الحديث. لنا أن طرق ذلك العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم.

قال أصحابنا: كل خبر جاء مجيئًا خاصًا في شيء تعم البلوىٰ به علمًا يرد كما رددنا خبر الإمامية في نص علىٰ عَلِيٍّ وخبر البكرية في النص علىٰ أبي بكر. لنا أنه لو صح لنقل نقلًا عامًّا لأن فرضه يعم، ولو جاز أن لا ينقل لجاز مثله في كثير من أركان الشرائع أن لا تنقل، ولجاز أن يقال: إن القرآن عورض ولم ينقل، وإنه كان بين أبي بكر وعمر خليفة ولم ينقل ونحوه.

أما إذا كان مما تعم البلوىٰ به ورد الخبر خاصًّا نحو مس الذكر ووجوب

---

(١) ورد في الأصل «يتذكرون» وما أثبتناه أقرب للمعنىٰ.

الغسل من غسل الميت فذهب عيسىٰ بن أبان وأبو الحسن وجماعة أصحاب أبي حنيفة أنه لا يقبل. وقال الشافعي وجماعة أصحاب الحديث: يقبل. وهو مذهب القاضي. ولم يبلغ أحد في هذه المسألة ما بلغه عيسىٰ بن أبان وأبو العباس بن شريح من تفصيله وشرحه ودلائله، وجه قول الشافعي إجماع الصحابة علىٰ قبول خبر الواحد من غير تفصيل. وجه قول عيسىٰ ما روىٰ من رد عمر حديث الاستئذان ورد أبي بكر حديث الجدة حتىٰ رواه غيره. وأقوىٰ ما يذكر فيه شيخنا أبو عبد الله وهو أن العبادة إذا كانت مما تعم به البلوىٰ فالعادة تقتضىٰ ظهور نقلها من حيث يدعو الداعي إلىٰ نقلها كالحوادث العظيمة، فإذا لم تنقل كذلك وجب أن لا يقبل كفتنة وقعت في الجامع، ثم يقع بعده الكلام في تعيين المسائل والفرق بين مس الذكر والكلام في الصلاة ونحوه.

وإذا ورد الخبر بشيء ظهر في الأصل العادة جائز به بما ظهر هذا الظهور أنه ينقل علىٰ وجه يظهر فإنه لا يقبل الخبر الخاص فيه ويستوي في ذلك ما يعم فرضه أم لا. فقال أبو علي: يقبل. مثاله الجهر ببسم الله. لنا أنه صلىٰ الله عليه لو داوم عليه كدوامه علىٰ الجهر بالفاتحة لنقل كنقله.

المغفل إذا كان شديد الغفلة في الأشياء والغالب عليه ذلك لا يقبل خبره، وإن كان الغالب الضبط وتقع الغفلة يقبل بالاتفاق. فأما إذا كان كثير السهو والغفلة كثير الحفظ والضبط واستويا فيه فمنهم من قال: لا يرد خبره حتىٰ يعلم أنه سها فيه. وهو مذهب الشافعية واختيار القاضي. ومنهم من قال: طريق قبوله الاجتهاد. وهو مذهب عيسىٰ بن أبان، لأنه ذكر في حديث أبي هريرة ومعقل بن سنان ووابصة بن معبد، وذكر أن طرق حديثهم الاجتهاد.

وجه القول الأول أن الصحابة كانت تقبل الأخبار من جماعة ينهونهم عن الرواية لقلة الضبط ولم يفرقوا بينه وبين غيره.

وجه قول عيسىٰ أن عائشة ردت حديث أبي هريرة وابن عمر ولم ينكر عليها أحد.

إذا اختلف في اسمه لا يرد خبره، وإذا كان له لقب يعرف به. ومنهم من قال: لا يقبل نحو مولىٰ عمرو بن حريث راوي حديث نبيذ التمر. منهم من قال: زيد. ومنهم من قال: أبو زيد.

لنا أنه عرف عدالته وضبطه فقبل خبره كما لو أشير إليه ولم يعرف اسمه.

الراوي إذا روىٰ عن غيره وأنكر ذلك الغير أو اشتبه عليه لا يقبل عند أبي الحسن وجماعة الحنيفية. وعند الشفعوية يقبل. وإليه ذهب جماعة من الحنيفية واختاره القاضي. مثاله ما روىٰ ابن جريج عن مسلم بن موسىٰ بن موسىٰ عن الزهري بإسناده عن عائشة عن النبي عليه السلام قال:«أَيُّمَا امْرَأَةٍ زَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ» قال ابن جريج: فسألت مالكًا، فقال: سألت الزهري عنه، فأنكره ولم يعرفه. ونظيره روىٰ ربيعة عن سهيل بن أبي صالح عن النبي ﷺ أنه قضىٰ بالشاهد واليمين. فذكر ذلك ربيعة لسهيل فأنكره، فكان بعد ذلك يقول: حدثني ربيعة عني، وهو ثقة.

وجه القول الأول إذا جاز في المصنف أن ينسىٰ ما صنف جاز في الراوي أن ينسىٰ ما روىٰ. وجه قول أبي الحسن أنه ناقل كالشهادة فأنكر أن الأصل يوجب رد الفرع.

الخبر إذا خالف القياس يقبل، ويترك القياس. وقال مالك: يؤخذ بالقياس. مثاله خبر الأكل بالنهار ناسيًا في رمضان».

لنا أن الصحابة كانوا يقبلون الخبر ويتركون به القياس. ويدل عليه حديث معاذ علىٰ ما قررنا من قبل.

لا خلاف أن الخبر إذا ورد بخلاف الأصول الممهدة لا يقبل، وإذا ورد بخلاف قياس الأصول يقبل. ثم الخلاف يبقىٰ في أعيان المسائل؛ قال أبو المحسن وشيخنا أبو عبد الله فمثال ما ورد بخلاف الأصول خبر القرعة والمصراة، وما ورد بخلاف قياس الأصول فخبر نبيذ التمر والقهقهة. وعند الشافعي جميع ذلك بخلاف قياس الأصول وهي مقبولة.

وجه الفرق لأبي عبد الله أن ما ورد ونفس ما تضمنه الخبر في الأصول خلافه فهو مخالف للأصول كخبر القرعة فإنه نقل للحرية وأجمعوا أنه لا يجوز.

وخلاف قياس الأصول أن ما ورد به النص لا يوجد بعينه في الأصول ولكن نظائره توجد كنبيذ التمر ليس في الأصول ذلك ومخالفنا يقيسه علىٰ نبيذ الزبيب، وكذلك القهقهة نقيسه علىٰ سائر الأحداث.

إذا انفرد أحد الراويين بزيادة دون من علم عدالته فعندنا يقبل. وعند بعضهم لا يقبل. لنا أنه لما قبل خبره بعدالته وكذلك تقبل زيادته، ولأنه ثقة يروي فيقبل كالخبرين.

أحد الراويين إذا أرسل وهو ثقة، وأوصله الآخر وهو ثقة يقبل إيصاله عندنا. وعند بعض الشافعية لا يقبل.

لنا أنه ثقة فيما يرويه فتقبل كسائر الأخبار، ولأن المرسل يجوز أن يكون إرساله لغرض أو أغفل من سمع منه فلا نقدح ذلك في وصل من وصله.

إذا رفعه أحدهما إلىٰ النبي ووافقه الآخر علىٰ الصحابي يقبل عندنا. وعند

بعضهم لا يقبل. وعلىٰ هذا الخلاف إذا أرسل مرة وأسند أخرىٰ لأن الصحابي ربما يروي وربما يفتي فيروي ما سمع ويفتي بما سمع فقبوله لا يقدح في روايته، ولأنه قد يسند مرة ويرسل مرة لغرض فلا يقدح في حاله.

ولا يقبل خبر الواحد فيما ينتفي بالشبهة عند أبي الحسن. وهو قول أبي عبد الله ثم رجع، وقال: يقبل. وهو قول أبي يوسف، نص عليه في الرجوع عن الشهادات. وهو ظاهر قول الشافعي. لنا أنه إذا جاز قبول الشهادات فيه جاز قبول الأخبار كالأموال.

وجه قول أبي الحسن أنا لو قبلنا فيه خبر الواحد لأثبتاه مع الشبهة، ولأنه عقوبة فلا يقام إلا بعد العلم، وهذا ينتقض بالشهادة، ولا يسلم أنها عقوبة.

ولا يقبل خبر الواحد في المقادير كابتداء النصب والكفارات عند أبي الحسن وأبي عبد الله. وقال الشافعي: يقبل. وهو قول القاضي.

لنا إجماع الصحابة في قبوله ألا ترىٰ كيف قتل عمر في الدية في الأصابع وفي الجنين ونحوها خبر الواحد، ولأنه حكم من الأحكام كسائر الأحكام.

إذا قال الصحابي: أمرنا بكذا؛ قال أبو الحسن: لا يحمل علىٰ أن الآمر هو الرسول. وهو قول جماعة من الحنيفية. وقال الشافعي: يحمل. وهو قول أبي عبد الله والقاضي.

وجه ذلك أن المعلوم من حال الصحابة أنهم يوردون مثل ذلك احتجاجًا علىٰ من سمعه في الأحكام، وقوله الرسول بهذه الصفة.

وجه قول أبي الحسن أنه ليس بمضاف إليه لفظًا ولا معنىٰ فلا يجوز إضافته

إليه إلا بدليل، ولأنهم كانوا يقولون مثل ذلك في أمر الخلفاء الراشدين، فلا يحمل علىٰ أمر الرسول عليه السلام حتىٰ يبين ذلك.

الصحابي إذا قال: أمر رسول الله ﷺ بكذا ففيه ثلاثة أقاويل:

منهم من قال: يحمل علىٰ السماع. وهو قول القاضي.

ومنهم من حمل علىٰ السماع منه، وممن سمع منه.

ومنهم من حمل علىٰ أنه سمع أو ثبت بدليل.

لنا أن ظاهر قوله أمر يقتضي القطع ولا يكون كذلك إلا بالسماع.

إذا قال الصحابي: عن رسول الله ﷺ؛ قال القاضي: يحمل علىٰ الصحابي. وقال السيد أبو طالب عليه السلام: يحمل علىٰ الإرسال.

وجه قول القاضي أن ظاهر قوله عنه أنه سمعه منه. وجه قول السيد أنه يحتمل السماع والإرسال ولا دليل علىٰ أحدهما فاستويا.

إذا قال الصحابي: إن من السنة كذا؛ حمل علىٰ سنة الرسول صلىٰ الله عليه. قال أبو الحسن: لا يحمل حتىٰ يتبين لأنهم يطلقون ذلك في سنة الخلفاء.

لنا أنه يذكر علىٰ وجه الحجة، ولا يكون كذلك إلا من الرسول.

الصحابي إذا ذكر مذهبًا لا يعلم ذلك إلا بالتوقيف كالمقدرات والحدود والأبدال؛ فذهب جماعة من أصحاب أبي حنيفة أنه يحمل علىٰ التوقيف.

وذكر أبو الحسن أنه لو كان من أهل الاجتهاد لا يحمل علىٰ التوقيف، كحديث عطاء في الحيض يوم وليلة، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد حمل علىٰ التوقيف، كحديث أنس ست أو سبع في الحيض.

وقال قاضي القضاة والإمام أبو طالب الهاروني عليه السلام: إن كان لما قاله وجه الاجتهاد صحيح أو فاسد لم يحمل علىٰ التوقيف، وإلا حمل عليه.

ووجه ذلك إذا لم يكن ثم وجه فحسن الظن به يوجب حمله علىٰ التوقيف.

وجه قول أبي الحسن أنه يجوز أن يكون قاله اجتهادًا وإن خفي علينا ذلك، وهذا لا يتصور في غير المجتهد.

إذا قيل: فلان صحابي فهو من طالت مجالسته واختص به. وعند بعضهم كل من لقيه.

لنا أن هذا الاسم يفيد ما ذكرنا عرفًا؛ ألا ترىٰ من لقي إمامًا مرة، لا يقال إنه من أصحابه لأن الصحابة لم يعدوا الوافدين من الأعراب من أصحابه.

الثقة إذا قال: إنه من الصحابة يقبل عندنا، سواء أخبر به أو غيره. وقال جماعة من أصحاب الحديث: إذا أخبر به هو لا يقبل وإذا أخبر غيره أنه صحابي يقبل.

لنا أن العدالة إذا أوجبت قبول ما يرويه أوجبت قبول ما يحكيه، ولأنه خبر عن صحبته كخبر غيره عنه.

إذا تعارض الخبران ولم يمكن حمل أحدهما علىٰ الآخر ولا عرف التاريخ يجب الرجوع إلىٰ الترجيح، ووجوه الترجيح كثيرة؛ منها ما اتفقوا عليه، ومنها ما اختلفوا فيه، فمنها: زيادة العدد في الراوي عند الأكثر يرجح به، وعن بعضهم أنه لا يرجح به.

لنا إجماع الصحابة أنهم كانوا يستظهرون علىٰ الخبر بزيادة العدد فلا يقبلون خبر واحد، وإذا زاد قبلوا، ولأن زيادة العدد تقتضي قوة الظن فالعمل به أولىٰ، ولأن القياس يرجح بكثرة الأشباه مع أنها لا توجب العلم وإن بلغ عددًا، فكثرة

العدد لا يرجح به مع أنه إذا بلغ عددًا أوجب العلم أولىٰ، وليس كالشهادة لأنه[1] لا يعتبر فيها أشياء يعتبر في الشهادة كالذكور والحرية واللفظ.

خبر الأعلم بغير ما روي لا يرجح به عند أكثر الفقهاء. وعند عيسىٰ بن أبان يرجح به.

وجه القول الأول أن ما لا يتعلق بروايته لا يرجح به كسائر ما لا يتعلق به. وجه قول عيسىٰ أن من كان أعلم كان قبوله قوله أولىٰ كالفتوىٰ.

وإذا كان أحد الراويين حرًّا والآخر عبدًا أوكان أحدهما ذكرا والآخر أنثىٰ فذهب أصحابنا أنهما يستويان. وقال بعضهم: يرجح خبر الحر. وذكر محمد بن الحسن في كتاب الاستحسان أنه إن أخبر حر وعبد لا يرجح، وإن أخبر حران وعبدان يرجح خبر الحرين لأنه يوجب قطع الحكم.

وجه القول الأول أن الحرية لا تعتبر في الأخبار فصار وجوده وعدمه بمنزله.

إذا عمل أكثر الصحابة بخبر وعابوا علىٰ الأقل فإنه يرجح به. وقال بعضهم: لا يرجح. وذكر القاضي في العمد القول الأول، وفي الشرح الثاني.

وجه القول الأول أن إنكار الأكثر يقوي الظن بأنه الأصح. وجه القول الآخر أن إنكار الأكثر إذا لم يكن حجة لا يرجح به.

إذا ورد خبران أحدهما يثبت حدًّا والآخر يدرأ ففيه ثلاثة أقوال:

قال عيسىٰ بن أبان: الذي يدرأ أولىٰ. وقال القاضي المثبت. ومنهم من قال هما سواء. وجه قول القاضي أن الأصل أن لا حد[2]، فالذي يثبت الحد يفيد أمرًا

---

(١) ورد في الهامش: «أظنه لأن وكانت في الأصل فحُكَّت».

(٢) في المخطوط: الأجد. وما أثبتناه أصح.

شرعيًّا فكان أولىٰ. وجه قول عيسىٰ أن الحد يدرأ بالشبهة، والخبر من أقوىٰ الشبهة.

وجه القول الآخر لأن إثبات الحد شرع، ودرؤه شرع فاستويا.

وإذا كان أحدهما مرسلًا والآخر مسندًا؛ قال عيسىٰ بن أبان: المرسل أولىٰ. ومنهم من قال: لا يرجح به. ومنهم من قال: المسند أولىٰ.

وجه قول عيسىٰ أن الثقة إذا أطلق كان الأظهر علمه به فيرجح به. وجه قول الغير أن كل واحد منهما مقبول.

إذا اقتضىٰ أحدهما حظرًا والآخر إباحة وليس لأحدهما حكم باق يعني ليس في العقل له حكم يبقىٰ لا إباحته ولا حظره فإنهما يجعلان كأن لم يرِد أو لم يرَد أو يعمل في الحادثة علىٰ ما يقتضيه العقل. وهو مذهب أبي هاشم وعيسىٰ بن أبان والقاضي.

وقال أبو الحسن: الحظر أولىٰ. وهو المحكي عن الشافعي. لنا أن حظر الشيء وإباحته إذا كان يستحيل فورود الخبرين به علىٰ وجه لا يعلم تاريخهما ويعلم أنه لا يصح أن يقعا معًا ولا يمكن استعمالهما وجب أن لا يعمل كعقدين علىٰ امرأة واحدة.

وجه قول أبي الحسن لأنه أحوط، ولأن الأصل أن ما اجتمع فيه الحظر والإباحة فالحاظر أولىٰ كجارية بين شريكين لا تحل لأحدهما.

إذا اقتضىٰ أحدهما إثبات عتاق والآخر نفيه؛ قال أبو الحسن: المثبت للعتاق أولىٰ. وقال غيره: هما سواء.

وجه قول أبي الحسن لأن المثبت للعتاق يغلب كالشهود، ولأنه إذا وقع لا يفسخ، فكان أولىٰ من غيره. وجه القول الآخر لأن كل واحد منهما شرع.

إذا تعارض الخبران من غير ترجيح جاز. وهو قول مشايخنا. ثم اختلفوا؛ فمنهم من قال: يطرحان. ومنهم من قال: يستعملان علىٰ طريق التخيير إن أمكن. وهو قول أبي علي وأبي هاشم.

وقال أبو الحسن: لا يجوز أن يتعارض ولا ترجيح ولابد من حصول وجه يرجح به وإن خفي علىٰ بعض المجتهدين.

وجه القول الأول أنه يجوز أن تتكافأ الأدلة من كل وجه، ولذلك شاع الاجتهاد في تلك الحادثة، والدليل علىٰ أنه يستعملان أنه خبران من الرسول فإذا أمكن استعمالهما استعمل والعمل بهما غير ممكن فلا بد من التخيير.

[الكلام في أفعال الرسول][1]

لا خلاف أن التأسي بالرسول واجب في الجملة، ثم اختلفوا هل يجب التأسي به عقلًا؟ عندنا لا يجب عقلًا، وإنما يجب بالسمع. وعند بعضهم يجب عقلًا.

لنا أن الشرائع مصالح ولا يمتنع أن تختلف مصالح العباد، ولذلك يختلف التكليف في المريض والصحيح والحائض والطاهر والغني والفقير، ولذلك يختص بأشياء لا يشاركه أمته، فإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يجب عليه شيء لمصلحة له لا يجب علينا.

ويجب التأسي به في جميع أفعاله إلا ما قام دليل فيه. وعند بعضهم يجب في كل فعل دل الدليل عليه. لنا أنه قد ظهر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلىٰ

(١) ورد في الهامش «الكلام في الأفعال» والتعديل من عندنا.

يومنا هذا رجوع العلماء إلىٰ أفعاله كرجوعهم إلىٰ أقواله في تعرف الأحكام، فكما أن الأخذ بقوله يجب فكذلك التأسي بفعله.

ويعتبر في التأسي به معان؛ منها الصورة نحو كونه صلاة. ومنها الوجه نحو كونه فرضًا، وكفعله الطهارة للصلاة وإزالة النجاسة لها. ومنها السبب كما روي أنه سها فسجد، هذا بالاتفاق.

واختلفوا في الزمان والمكان؛ فعند أبي عبد الله يعتبر ذلك في التأسي. وعند القاضي لايعتبر. وجه أن اعتباره في التأسي يبطل التأسي لأن الوقت الذي فعل فيه بطل، ولأنه لا يمكن الوقوف في ذلك المكان، وجه قول أبي عبد الله أنه لا يمتنع أن تكون المصلحة إيقاع الفعل في ذلك الزمان وذلك المكان فيجب التأسي بذلك.

اختلفوا في أن أفعاله علىٰ الوجوب أم لا؟ فمنهم من قال: إنها علىٰ الوجوب. وهو مذهب مالك وطائفة من الشافعية. ومنهم من قال: ليست علىٰ الوجوب. ثم اختلفوا؛ فقال بعضهم: علىٰ الإباحة. وقال بعضهم: علىٰ الندب. وقال بعضهم: إنها موقوفة علىٰ الدليل.

والذي ذهب إليه شيوخنا المتكلمون وأبو الحسن الكرخي أنها تنقسم فما يكون بيانًا في حكم المبين وما هو امتثال للخطاب فلا مدخل له في هذا الباب، وما يفعله علىٰ قضية العقل أو لمصالح الدنيا فلا مدخل له في هذا الباب.

ومنها ما يفعله من الشرائع فهذا يجب أن يعلم الوجه الذي عليه وقع، فيتبع فيه بأن يفعل علىٰ ذلك الوجه ولا يصح أن يقال في الجملة إنها علىٰ الوجوب أم لا.

لنا أنه لا دليل يقتضي وجوبه. قال القاضي: ومن أقوىٰ ما قيل فيه: إن أفعاله تقع علىٰ وجوه كثيرة فلا يخلو إما أن يقول يجب الاقتداء من غير اعتبار تلك

الوجوه فيؤدي إلىٰ أن يجب علينا ما كان ندبًا له أو يقول نعتبر الوجه فينتقض قوله إنه علىٰ الوجوب، ولأن التأسي يقع إذا فعل علىٰ الوجه الذي فعل، ولأن فعله لا يعلم به وجوبه عليه، فكيف يعلم وجوبه علىٰ غيره.

قال القاضي: ولا يصح التعارض في أفعاله. وقال أبو رشيد: يقع التعارض فيه.

لنا أن ذلك لو صح إنما يصح في وقتين لأنه إما أن يفعل ويترك أو يترك ويفعل ضده وكلاهما في وقت واحد يستحيل، وفي وقتين يصح الاقتداء به. وجه قول أبي رشيد أن الفعلين إذا روي من غير تاريخ صارا كقولين.

قبل البعثة هل كان الرسول متعبدًا بشريعة أم لا؟ اختلفوا فيه علىٰ ثلاثة أقوال:

منهم من قطع أنه كان متعبدًا لشريعة ما.

ومنهم من قطع أنه لم يكن متعبدًا. وهو قول أبي علي وأبي هاشم وأبي عبد الله وجماعة.

ومنهم من توقف فيه توقف مجوز علىٰ ما يحكىٰ عن بعض الشافعية.

لنا أنه لوكان متعبدًا بذلك لكان لابد له من طريق يتوصل إلىٰ معرفته ولا طريق إلىٰ ذلك.

قال: ما بعد البعثة هل كان متعبدًا بشريعة فعند[نا][1] لم يتعبد بشيء وإنما كان متعبدًا بشريعته. وحكىٰ أبو عبد الله عن أبي الحسن أنه ربما نصر هذا، وربما نصر خلافه.

ومنهم من قال: كان متعبدًا بشريعة. ثم اختلفوا.

---

(١) في الأصل «فعند».

فمنهم من قال: تعبد بجميع شرائع من تقدم إلا ما اعترض فيه نسخ أو منع. وإليه ذهب بعض الحنفية والشافعية.

ومنهم من قال:تعبد بشريعة إبراهيم. وهو مذهب أكثر أصحاب الشافعي.

ومنهم من قال: تعبد بشريعة موسىٰ.

وفائدة المسألة هل تجب علينا تلك الشرائع أم لا؟ لنا أنه لو كان متعبدًا بشريعة من قبله لوجب أن لا تضاف كل شرائعه إليه، ولكان في بعضه كالمؤدي عن غيره، ولأن الصحابة والتابعين كان يجب أن يرجعوا إلىٰ التوراة والإنجيل في الأحكام كرجوعهم إلىٰ القرآن، وحيث لم يفعلوا دل أنه لم يتعبد بشيء من ذلك.

الفقهاء بأسرهم وجل المتكلمين توقفوا في أن النبي صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله هل طاف وسعىٰ وزكىٰ قبل البعثة أم لا؟ وقطع أبو رشيد أنه لم يفعله.

لنا أنه لا دليل فيه علىٰ نفي أو إثبات.

[في الإجماع][1]

أكثر المتكلمين وجُلُّ الفقهاء بأن الصحابة والتابعين قالوا: الإجماع حجة، والتمسك به واجب. وإنما خالف فيه النظَّام ومن تبعه. ثم تبعهم الرافضة وبعض الخوارج.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ ﴾ [النساء: ١١٥] الآية. توعد علىٰ مخالفة سبيل المؤمنين كما توعد علىٰ مشاقة الرسول، فكما يجب القطع علىٰ قبح مشاقته كذلك علىٰ خلاف

(١) العنوان من عندنا.

سبيل المؤمنين، وذلك يوجب كون ما اجتمعوا عليه حجة.

واحتج أبو هاشم بقوله صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَىٰ الْخَطَإِ» ونحوه من الأخبار. واحتج أبو علي بقوله تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] أي خيارًا ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] وشهداؤه لا يجوز عليهم الخطأ سيما وقد جعلهم بمنزلة الرسول صلىٰ الله عليه في كونه شهيدًا. واحتج القاضي بقوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] قال: والله تعالىٰ جمع بين جميع أدلة الشرع في هذه الآية، فشرط في وجوب الرجوع إلىٰ الكتاب المنازعة فلو كان مع الموافقة يجب الرجوع لبطل هذا الشرط. وقوله: ﴿فَرُدُّوهُ﴾ [النساء: ٥٩] يدل علىٰ صحة القياس، و﴿إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] يدل علىٰ صحة الكتاب والسنة.

لا يصح أن يعلم كونه تعالىٰ حيًا موجودًا بالإجماع عند القاضي. وعند أبي رشيد يصح.

لنا أنه ما لا يعلم[1] بصفاته وأنه عدل، وأنه دل أن الإجماع حجة لا يصح أن يحتج به. والإجماع إذا حصل في الآراء والحروب ذكر القاضي في النهاية أن مخالفتهم لا تجوز، وذكر في العمد وشرحه أنه لا يجوز. وقال أبو رشيد: إن لم تستقر جاز، ولا يجوز بعد الاستقرار. وقد أشار إليه قاضي القضاة.

وجه القول الأول أن الإجماع حجة فلا يختص. وجه القول الثاني أن هذا الجنس لا يستقر حتىٰ يكون مذهبًا.

---

(١) ورد في الهامش: «أظنه (ما لم يعلم)».

يعتبر في الإجماع إجماع كل عصر. ويحكىٰ عن بعضهم أنه يعتبر جميع المتصدقين إلىٰ آخر الأبد.

لنا أنه ثبت أن الإجماع حجة وفيما قاله إبطاله فلا يصح.

يعتبر في الإجماع المؤمنين عند أبي علي. وعند أبي هاشم المصدقين. لأن أبا علي يعتمد الآية، وأبو هاشم يعتمد الخبر، فيتفرع هذا الخلاف من ثم.

يعتبر في الإجماع اجتماع الجميع، وخلاف الواحد والاثنين يقدح. وعند بعضهم لا يقدح.

لنا أنه إذا خالف الواحد لم يحصل الإجماع، ولأن الصحابة لم تنكر علىٰ الواحد خلافه كابن عباس وابن مسعود وعثمان وغيرهم لما خالفوا في مسائل المواريث وغيره.

ذهب بعضهم إلىٰ أن الإجماع ينعقد بالفقهاء دون سائر العلماء، وذهب بعضهم إلىٰ أنه يعتد بمن يقول بالاجتهاد. وعندنا نعتبر جميع الأمة.

لنا أن غيرهم إذا كان من أهل العلم والاجتهاد وجب أن يعتبر به، ولأن الصحابة كانت تعتبر في إجماعهم جميع الناس.

التابعي إذا خالف الصحابة وكان عالـمًا مجتهدًا فإنه لا يكون إجماعًا، ويعتد بخلافه. وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة، والشيخ أبي عبد الله، والقاضي. وذهب بعضهم إلىٰ أن التابعي لا يعتد به في إجماع الصحابة.

لنا أن حكم التابعي مع الصحابة كحكم أصاغرهم مع أكابرهم، ولأنه أدرك عصرهم وشاهد الحادثة، فصار حالهم كحالهم. وقد ثبت أن كثيرًا من التابعين

كان يفتي ويناظر زمن الصحابة من غير إنكار، كشريح والحسن وأصحاب ابن مسعود، وكان أنس يحيل في الفتوىٰ علىٰ الحسن.

إذا ظهر الإجماع في أهل العصر ثم روي عن واحد الخلاف من جهة الآحاد لا يقدح في الإجماع عند أبي عبد الله وأبي الحسن وأبي رشيد نحو ما أجمعوا أن ما يتغذىٰ إذا دخل الجوف يفطر، ثم روي عن أبي طلحة أن البرد لا يفطر. وذلك لأن الإجماع يثبت فلا يقابل بالآحاد.

ما كان من فروض العلماء يعتبر فيه إجماعهم دون العامة. ثم اختلفوا؛ فقال أبو عبد الله: يعتبر إجماعهم وانقياد العامة لهم. وإليه ذهب القاضي أولًا، ثم رجع، وقال: لا يعتبر بقيادتهم.

وجه قولنا أنهم من الأمة فلابد أن يعتبروا في الإجماع، فإذا لم يكن من بابهم اعتبر انقيادهم.

وجه القول الآخر أن انقيادهم يجب لكون قولهم حجة فلو كان حجة بانقيادهم لتناقض.

ثم اختلفوا في أي العلماء يعتبر في الإجماع؛ فعندنا جميع العلماء في كل عصر. ومنهم من قال: فقهاء الصحابة. ومنهم من قال: من اشتهر بالكتب. والأصحاب من العلماء عن ابن جرير.

لنا أن دليل الإجماع لا يفصل فما لم يحصل الإجماع من الكل لا يصير إجماعًا.

قال أصحابنا: إجماع كل عصر حجة. ومنهم من قال: إجماع الصحابة حجة.

لنا أن دليل الإجماع من الآية والخبر لا يفصل بين عصر وعصر، ولأنه حصل الاتفاق من المصدقين به كالصحابة.

انقراض العصر لا يعتبر في صحة الإجماع عندنا. وقال بعض الشافعية: هو شرط.

لنا قوله عليه السلام: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَىٰ الْخَطَأِ» ولم يشترط انقراض العصر، ولأنه لو اعتبر ذلك لم يخل من أن يكون الحجة إجماعهم أو انقراض العصر أو هما، ولو حصل انقراض العصر من دون إجماع لا يعتد به فعلم أن المعتبر بالإجماع.

الإجماع بعد الخلاف يزيل حكم الخلاف. وهو مذهب أكثر الفقهاء ومذهب شيوخنا، وحكاه شيخنا أبو عبد الله عن أبي الحسن. وقال بعضهم: إن حكم الخلاف باق. وهو مذهب قوم من المتكلمين والفقهاء. ومنهم من قال: إن الإجماع بعد الخلاف لا يقع أصلًا. وهو الذي نصره الصيرفي.

لنا أن قوله: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَىٰ الْخَطَأِ» لا يفصل بين إجماع وإجماع، ولأنه لا خلاف أن الصحابة لو اختلفت ثم اجتمعت أن حكم الخلاف يزول، وكذلك إجماع التابعين.

إذا اجتمعت الأمة علىٰ قولين لم يجز إحداث قول ثالث وفي الظاهرية من يجوِّز خلافه. لنا الآية. وهذ غير سبيل المؤمنين،ولأنهم أجمعوا علىٰ تحريم إحداث قول ثالث، وإجماعهم حجة، ولأن الإجماع حجة فلا يجوز مخالفته كنص الرسول صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله.

إذا اعتلت الأمة بعلتين أو استدلت بدليلين يجوز إحداث علة أخرىٰ ودليل آخر. وقال بعضهم: لا يجوز.

لنا أن هذا الدليل في باب الدلالة كدليلهم. فلو أبطلناه لأبطلنا دليلهم. وهذا لا يجوز لأن فقهاء الصحابة والتابعين وغيرهم إلىٰ يومنا هذا يجتهدون في استنباط الأدلة، ولأنه لا يصح أن يجتمعوا علىٰ الدليل أنه ليس بدليل. فأما العلة الثالثة إن كانت تغير الحكم لا يجوز فهو كالمذهب، وإن كانت لا تغير جاز، وهو كالدليل. فأما تأويل الآية بمنزلة المذهب لا يجوز إحداث ثالث إذا أجمعوا علىٰ قولين.

قال مالك: إجماع أهل المدينة حجة. قال أصحابنا: إنما جعل روايتهم أقوىٰ والفقهاء بأسرهم يخالفونه في المذهبين.

لنا أنهم بعض الأمة، ولأن المدينة أحد الحرمين كمكة.

إجماع العترة عليهم السلام ليست بحجة عندنا، وعند الزيدية حجة.

لنا أنهم بعض الأمة، ولأن الصحابة كانت تختلف في المسألة فلا يحتج عليهم بإجماع أهل البيت عليهم السلام دل أنه ليس بحجة، إذا تواتر خبر وحصل إجماع علىٰ موجبه حكم بأن الإجماع لأجله بالاتفاق، فأما إذا كان متواترًا فيما بينهم ثم لم يتواتر من بعد وحصل الإجماع فعند أبي هاشم يجوز أن يحصل الإجماع لأجله. وعند أبي عبد الله لا يجوز.

وجه قول أبي هاشم أن عادتهم أن كل خبر لم يقم به حجة يرده بعضهم. ويقبله بعضهم. وإنما يقبلون ما تقوم به الحجة فوجب أن يقطع أنهم اجتمعوا لأجله.

وجه قول أبي عبد الله أن الإجماع لو حصل بموجبه لأجله لصيره من باب المتواتر.

فأما خبر الواحد إذا حصل الإجماع علىٰ موجبه ولم يظهر أنهم أجمعوا لأجله فعند أبي هاشم يحمل علىٰ أنهم أجمعوا لأجله. وعند أبي عبد الله يجوز أن يكون إجماعهم لاجتهاد أو أمر آخر.

وجه قول أبي هاشم إذا ظهر الخبر وهو حجة في هذا وظهر الإجماع ولم يظهر أمر آخر وجب أن يحمل أنهم اجتمعوا لأجله.

وجه قول أبي عبد الله أنه يجوز أن يكون إجماعهم بخبر ترك نقله استعنا بالإجماع فلا يصح القطع علىٰ أنهم اجتمعوا لأجله.

ويجوز أن ينعقد الإجماع من جهة الاجتهاد. ومنهم من أبىٰ ذلك أصلًا. وهو قول أصحاب الظاهر. ومنهم من جوزه بالقياس الجلي دون الخفي. وهو قول بعض الشفعوية.

ومنهم من جوزه مطلقًا. وهو مذهب الأكثر.

لنا أن الاجتهاد إذا كان أخذ الأدلة جاز أن ينعقد الإجماع لأجله كسائر الأدلة.

قال أصحابنا وأكثر الفقهاء: إذا أجمعوا لأجل الاجتهاد كان حجة. وقال بعضهم: لا يكون هذا الإجماع حجة.

لنا أن دليل الإجماع لم يفصل، ولأن الصحابة اتفقت علىٰ أشياء من طريق الاجتهاد كقتال أهل الردة وإمامة أبي بكر، ولم يسع لأحد مخالفتهم، ولأنه إجماع.

القول إذا انتشر في الصحابة فهذا علىٰ ثلاثة أوجه؛ إن كان انتشر علىٰ وجه ليس فيهم إلا قائل أو تراض حتىٰ لو استفتىٰ لأفتىٰ به فهذا إجماع لا شبهة فيه.

والثاني: أن يكون بين قائل وساكت وذلك الحكم الحق فيه واحد، فهذا إجماع لأن خلافه إجماع منهم علىٰ الخطأ.

والثالث إذا كان طريق الاجتهاد، ويجوز أن يكون كلا القولين صوابًا وينتشر القول فيهم وهم بين قائل وساكت لم يعلم رضي أم لا فقد اختلفوا فيه؛ فأكثر الفقهاء علىٰ أنه إجماع. وإليه ذهب أبو علي. ومنهم من قال: هو حجة، وليس بإجماع. وهو قول أبي هاشم والمحكي عن أبي الحسن.

ومنهم من قال: ليس بإجماع ولا حجة. وهو قول أهل الظاهر، وإليه ذهب أبو عبد الله. قال أبو هاشم: قد ثبت أن التابعين احتجوا به. قال أبو عبد الله: إن ثبت ذلك فهو حجة. وذكر القاضي في العمد مثل قول أبي عبد الله وفي الشرح مثل قول أبي هاشم.

وجه قول أبي علي أنه لو كان خلافًا لظهر، فإذا انتشر القول وانقرض العصر ولم يظهر علم أنه إجماع.

وجه قول أبي هاشم لأن المخالف في مسائل الاجتهاد لا يلزمه الإنكار والإظهار والسكوت لا يدل علىٰ الاتفاق، ويدل علىٰ أن ما قاله صواب.

وجه قول أبي عبد الله أنه ليس في السكوت دلالة الرضا بكون القول قولًا لهم، ولعله سكت لداعٍ فصح أنه ليس بإجماع، وإذا لم يكن إجماعًا لم يكن حجة.

إذا ظهر القول من الصحابي ولم يعرف له مخالف ففي الفقهاء من يحتج بذلك ويجعله بمنزلة الإجماع. ومنهم من يقول: هو حجة وليس بإجماع. وعندنا ليس بإجماع ولا حجة. لنا أنه إذا لم يظهر لم يمتنع أن يكون غيره مخالفًا له فهو بمنزلة خلاف لا يظهر.

إذا اختلف الصحابة في مسألة فقالوا أقوالًا؛ فذهب شيخنا أبو علي وأبو عبد الله أنه إن حصل يرجح أحد به وإلا فهو مخير، وأن قول الصحابي يصح الأخذ به وإن خولف فيه وهو المحكي عن محمد بن الحسن، ومذهب جماعة من أصحاب الحديث. ونص عليه الشافعي في رسالته القديمة. وروي عنه أنه تقدم قول الأئمة الأربعة. والذي عليه الأكثر أن الواجب اتباع الدليل والأخذ بقول بعضهم إنما يصح إذا علم الوجه فيه.

وجه قول أبي علي أن الصحابة كان بعضهم يرجع إلىٰ قول بعض من غير حجة ودليل.

وجه قول الآخر وهو الصحيح أن علماء الصحابة كعلماء التابعين فإذا كان إجماعهم حجة واختلافهم ليس بحجة كذلك الصحابة، ولأنهم كانوا يتناظرون ويقدمون قولًا علىٰ قول ويرجع بعضهم إلىٰ قول بعض عند ظهور حجة دل أن خلافهم ليس بحجة، وأقوىٰ ما يحتج به أبو علي لو ثبت قوله عليه السلام: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمْ اِهْتَدَيْتُمْ».

للعالم أن يقلد من هو أعلم منه عند أبي علي، وهو مذهب محمد بن الحسن وأصحاب أبي حنيفة. وإليه ذهب أبو العباس بن شريح، والذي عليه الأكثر أنه لا يجوز وهو اختيار القاضي.

لنا أن له طريقًا يعلم الحكم به فصار كما لو وجد نصًا.

والإجماع يثبت بخبر الواحد عند قاضي القضاة. وعند أبي رشيد لا يثبت.

لنا إذا جاز إثبات قول الرسول به جاز إثبات الإجماع به.

قال شيخنا أبو الحسين الخياط: إجماع الأكثر حجة. وعندنا ليس بحجة.

لنا أنهم بعض الأمة ويجوز أن يكون الحق مع الأقل، وقد بينا اختلاف أبي علي وأبي هاشم فيمن يعتبر في الأحكام.

حكىٰ أبو الحسين الخياط عن جعفر بن مبشر أنه لا يعتبر في الإجماع بالخوارج والرافضة لأنه لا سلف لهم، ولأنهم يتبرؤون من السلف الصالح. وقال بعضهم: إجماعهم فيما يبحثون عنه يعتبر، ولا يعتبر في النقل لأنهم أفسدوا النقل، ولا يعتبر بالرافضة في أمور القرآن، لأنهم يجوزون فيه التغيير. وعند أبي علي لا يعتبر بالفساق. وعند أبي هاشم يعتبر بالمصدقين فيعتبرهم، وهذا مبني علىٰ اختلافهم في دليل الإجماع.

ومن فروع هذه المسألة إذا أجمعت الأمة علىٰ قولين ثم فسقت إحدىٰ الطائفتين فعند أبي علي والقاضي سقط الخلاف وفسقهم كموتهم. وعند أبي هاشم يعتبر قولهم.

ولا يجوز أن ينعقد إجماع بعد إجماع علىٰ خلافه عند قاضي القضاة. وعند أبي عبد الله يجوز. وجه قول القاضي أن أحدهما يكون خطأ.

وجه قول أبي عبد الله أنه يجوز [أن](١) تجتمع الأمة علىٰ قول بشرط أن لا يطرأ عليه إجماع آخر.

[حد القياس](٢)

حد القياس هو حمل الشيء علىٰ الشيء في بعض أحكامه بوجه من الشبه. هكذا قال قاضي القضاة. وذكر أبو هاشم أنه حمل الشيء علىٰ الشيء وإجراء

(١) زيادة من عندنا يقتضيها السياق.

(٢) العنوان من عندنا.

حكمه عليه. وقال بعضهم: استخراج الحق من الباطل. وهذا بعيد، لأن ذلك قد يحصل بالنص.

والاجتهاد في عرف الفقهاء الجهد في معرفة الأحكام من جهة الاستدلال بالنصوص لا بظاهرها، والقياس ما له أصل، والاجتهاد ما لا أصل له. هكذا ذكره أبو الحسن الكرخي. وذكر الشافعي في رسالته أن القياس والاجتهاد واحد. وهذا لا يصح، لأن الاجتهاد أعم يأتي علىٰ القياس وغيره، والمتكلمون قالوا: الاجتهاد هو ما اقتضىٰ غالب الظن في الأحكام التي كل مجتهد فيها مصيب.

والرأي اسم لما يوصل إلىٰ الحكم الشرعي من الاستدلال والقياس. ولذلك قال معاذ: أجتهد رأيي. وكتب عمر هذا ما رأىٰ عمر ونحوه.

القياس في العقليات يصح لولاه لما ثبت التوحيد والعدل والنبوات، فأما في الشرعيات فاختلفوا فيه علىٰ ما نبينه.

والفرق بين العلل العقلية والعلل الشرعية أن العقلية موجبة والشرعية أمارة غير موجبة، والعلة في العقليات لا تعلم إلا بعد الحكم، وفي الشرع قد تكون كذلك وقد تكون بخلافه، ولا تتوقف العلل العقلية علىٰ شرط ومقارن بخلاف العلل الشرعية، وقد تكون ذات شروط، هذا مما اتفقوا عليه، ثم اختلفوا فيه؛ فقال أصحابنا: العلة التي لا تتعدىٰ إلىٰ فرع يصح في العقليات نحو تعليلنا كونه عالـمًا بذاته[1]، وفي الشرعيات نحو تعليل الشافعي في الدراهم والدنانير بأنهما ثمن. وعند بعضهم لا يجوز في الشرعيات.

لنا أنه لولاه لما حصل الحكم في الأصل، ولأنه منع التعدي وأفاد كالتعدي.

(١) في المخطوط «لذاته» والصواب ما أثبتناه.

قال أصحابنا: يجوز ورود التعبد بالقياس. وهو مذهب الفقهاء. وقال بشر بن المعتمر والجعفران والإمامية وأصحاب الظاهر: لا يجوز. وإليه ذهب أبو إسحاق النظام وطائفة من الخوارج. ثم اختلف هؤلاء؛ فمنهم من قال: القياس لا يتوصل به إلىٰ معرفة الأحكام. ومنهم من قال: التعبد بالشرع وقع علىٰ وجه لا يصح معه القياس. ومنهم من قال: لا يجوز من الحكم أن يقتصر بالمكلف علىٰ أدون البيانين مع القدرة علىٰ أعلاهما. ومنهم من يقول: لا يجوز، لأنه يؤدي إلىٰ التضاد والتناقض.

فأما النظام فلا يرىٰ العمل إلا بالكتاب والتواتر، وما عدا ذلك يبقيه علىٰ حكم العقل.

وأما الخوارج فتعمل بالكتاب والسنة والإجماع فقط.

وأما الرافضة فترىٰ الرجوع إلىٰ قول الإمام.

وأما أصحاب الظاهر فيرجعون إلىٰ أخبار الآحاد والتوقف فيما لم يوجد.

لنا أن من شرط حسن التكليف أن يكون للمكلف طريق إلىٰ معرفة الفعل علىٰ الوجه الذي يعيد أو معرفة سببه ثم ذلك قد يتبع الظن، وقد يتبع العلم، وفي كلا الوجهين يكون مزيحًا للعلة.

ومما يدل عليه أن الأحكام العقلية قد تتبع العلم والظن وكذلك مصالح الدين والدنيا فجاز ورود التعبد به في الشرعيات.

ومما يدل عليه أنه تعالىٰ قد يعيد في الشرع بأشياء جعلها تابعة للاجتهاد كالتوجه إلىٰ الكعبة ووقت الصلاة يوم الغيم وقيم المتلفات وأروش الجنايات والنفقات والمتعة للمطلقات وأخذ الزكاة ومهر المثل للزوجات وإمضاء الحكم بالشهادة وتولية الأمراء والقضاة دل علىٰ جوازه.

قال أصحابنا وجماعة من الفقهاء والمتكلمين:إن التعبد قد ورد بالقياس. وقال بعضهم: لم يرد التعبد به واختلف المثبتون علىٰ ثلاث فرق.

ومنهم من قال: أعلم ذلك عقلًا. ومنهم من قال: أعرفه سمعًا. وهو مذهب مشايخنا. ومنهم من قال: يعرف بهما. ومن نفاه اختلفوا ثلاث فرق؛ منهم من قال:إنه تعالىٰ دل أنه لم يتعبد بالقياس. ومنهم من قال: لم يرد دليل أنه يعبد به ولو جعل دليل لقلت به.

ومنهم من قال: جميع الأحكام مبين، فليس للقياس موضع، وهذا ركيك من القول. لنا إجماع الصحابة علىٰ القول بالقياس فإنهم كانوا بين قائس وبين تارك للنكير ساكت سكوت رضا، لأن المسألة مما المخالف فيه مخطئ فلا يجوز أن يسكت إلا للرضا. وقد ظهر مذاهبهم في مواطن ومسائل كمسألة الجد والحرام والإيلاء والمشتركة، فلو كان القياس غير صحيح لظهر النكير، فلما لم يظهر دل إجماعهم علىٰ صحة القياس.

ويدل عليه ما ظهر عنهم من القول بالرأي، كما روي عن أبي بكر في الكلالة. «أقول فيها برأيي».

وعن عمر «أقضي فيه برأيي». وعن عثمان «إن تتبع رأيك فرأيك رشيد» بقوله لعمر. وعن علي «اجتمع رأيي ورأي عمر في حديث أم الولد»، حتىٰ قال عبيدة السلماني: «رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحده»، وحديث ابن مسعود في حديث الأشجعية «أقول فيها برأيي».

والرأي إذا أطلق فهم منه القياس والاجتهاد وهذا ظاهر لا يمكن دفعه. ويدل عليه حديث معاذ أنه قال: « أجتهد برأيي»، ولم ينكر النبي صلىٰ الله عليه وسلم

ذلك، ولأن الشرع ورد في الاجتهاد في القبلة ونحوه علىٰ ما بينا. استدل به الشافعي والخلق الكثير، ولم يعتمده القاضي.

ومما اعتمده أنه يثبت أن ههنا أحكامًا غير منصوص عليها فلا بد لها من حكم شرعي بإجماع الصحابة والتماسهم أحكامها فلا يحكم فيه بقضية العقل، وحكم الشرع يجب أن يكون لنا إليه طريق وثبت بطلان الإمام علىٰ ما تزعمه الإمامية، فلا طريق إلا الاجتهاد والقياس، ويدل عليه قوله تعالىٰ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٥٩] والرد هو القياس علىٰ ما يوجب فيه.

المحكي عن مؤنس بن عمران وجماعة من البصريين أنه تعالىٰ قد فوض إلىٰ الرسول عليه السلام أن يحكم بما شاء لعلمه بأنه لا يختار إلا الصواب، ثم جعل بعد ذلك مثله لصالحي أمته، فإذا سئل عن مسألة ليس عليها نص فله أن يفتي بما شاء ويحكم بما شاء.

وذكر شيخنا أبو علي أن للأنبياء أن يحرموا ويحللوا ما شاءوا. وحكي ذلك عن الشافعي ثم رجع أبو علي. والصحيح من مذهبه ومذهب أبي هاشم وغيره من المشايخ وجماعة أصحاب أبي حنيفة أن الأنبياء لا يصح أن يحرموا إلا بدليل. وكذلك الأئمة ليس لهم أن يفتوا إلا بدليل. والخلاف في الأنبياء قد مضىٰ.

لنا أن هذه الأحكام مصالح والمكلف قد يختار الصلاح وقد يختار الفساد فلا يجوز اتفاق البعيد عليه. ولأنه لو جاز ذلك في العالم لما علم من حاله أنه لا يخطئ لجاز في العامي ومن ليس من أهل الاجتهاد، وهذا فاسد.

العلة المنصوص عليها لا يجب تعديها إلىٰ الفرع إلا بعد التعبد بالقياس وهو قول الجعفرين وأبي عبد الله البصري والقاضي. وقال أبو هاشم وأبو الحسن: إن

ذلك يجري مجرىٰ ذكر جميع ما فيه، ولكن لم يبين أنه عند التعبد بالقياس أم لا.

وقال النظام وبعض الشافعية والظاهرية: إن النص علىٰ العلة يقتضي تعليق الحكم به أينما وجدت من غير أن يدل الدليل علىٰ إثبات القياس.

وذكر قاضي القضاة أنه لا يجب تعديها إذا لم يرد التعبد بالقياس فإذا ورد التعبد تعدت ولا يحتاج إلىٰ دليل في تلك العلة خاصة خلاف أبي عبد الله فإنه يشترط ذلك. وقول أبي هاشم وأبي الحسن محمول علىٰ هذا. وهو الصحيح.

لنا أن هذه الشرعيات مصالح علىٰ ما تقدم القول فيه فلا يمتنع أن يكون الشيء حلوًا يدعو المكلف إلىٰ أكله ولا يدعو كون غيره حلوًا إلىٰ أكله لأن الداعي إذا دعاه إلىٰ فعل شيء فليس يجب أن يفعل كل ما شاكله، ألا ترىٰ أن زيدًا إذا أعطىٰ بإحدىٰ يديه درهمًا لا يجب أن يعطي باليد الأخرىٰ مثله، فإذا صح ذلك وكان قوله عليه السلام حرمت السكر لأنه حلو لا يخلو من أحد أمرين إما أن يكون إبانة عما له كان الصلاح في تحريمه أو أمارة لتحريمه، وفي الوجهين لا يوجب كون كل حلو محرمًا. فأما بعد ورود التعبد بالقياس فلو لم يكن علة جاز استنباط علة يقاس عليها فمع النص علىٰ العلة أولىٰ.

إذا نص علىٰ العلة فسواء كان فعلًا أو تركًا لا يجوز التخطي إلا بعد التعبد بالقياس، وهو قول القاضي. وقال أبو عبد الله: إن كان فعلًا لا يجوز التخطي وإن كان تركًا جاز التخطي، وإليه يشير أبو هاشم. لنا أن الترك شرع كالفعل.

وجه قول أبي عبد الله أنه لا يجوز إثبات شرع بما لا يجوز في العقل. وقد علمنا أنه لا يجوز أن يترك شيئًا لعلة ويفعل ما شاركه في تلك العلة، بخلاف الفعل. قال القاضي: وهذا واجب إن كان ما نص عليه هو الداعي. فأما إذا كان وجه

المصلحة ولم يكن داع فلا يمتنع لأنه لا يمتنع أن تختلف وجه المصلحة ويتفق الداعي. ألا ترىٰ أن وجه المصلحة في الصلاة أنها تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر، وليس الداعي إليها ذلك.

قال أصحابنا وأكثر الفقهاء: يصح القياس علىٰ كل أصل سواء اتفقوا علىٰ تعليله أو لم يتفقوا. وذهب بعضهم إلىٰ أنه لا يصح إلا علىٰ أصل اتفقوا علىٰ تعليله أو ورد النص به وهو قول بشر المريسي.

لنا أن الشرع دل علىٰ جواز القياس من غير تخصيص.

طرد العلة لا يدل علىٰ صحتها عند مشايخنا. وهو المحكي عن أبي الحسن. وقال بعض الشافعية: يدل. لنا أن طردها تعليق الحكم بها في الفروع، وذلك مبني علىٰ صحة القياس، فكيف يدل علىٰ صحتها، ولأن نفي وجوه الفساد لا يدل علىٰ صحته.

العلة إذا لم تتعد الأصل لم يصح عند أصحاب أبي حنيفة. وحكاه أبو عبد الله عن أبي الحسن. ومنهم من قال: يصح. وهو قول الشافعية، واختيار القاضي. ومنهم من فصل. وقال: إن كانت منصوصة أو معللة بالإجماع صح، وإن كانت مستنبطة لم يصح. وهو قول أبي عبد الله والسيد أبي طالب عليهما السلام.

وجه القول الأول أن اللازمة لا تفيد إلا ما أفاد النص فيلغوا، ولأن الصحابة عللت بحمل الفروع علىٰ الأصول لا لأنفسها.

وجه القول الثاني أن العلة تستنبط لفائدة، وتلك الفائدة قد تكون حمل الفرع عليه، وقد تكون المنع من حمل الفرع عليه، وكلا الموضعين قد أفاد فجاز.

وجه القول الثالث أن العلة المنصوصة تفيد وهو كونه وجهًا للمصلحة ولا كذلك المستنبطة لأنه لا يفيد إلا حمل الفرع عليه.

قال أبو الحسن وأبو عبد الله: لا يجوز تعليل الأصل بجميع أوصافه، لأنه يوجب أن يتعدىٰ. وقال غيرهم: يصح لمنع التعدي. قال القاضي: إلا أنه يبعد من وجه آخر، لأنه لا بد أن يكون في أوصاف الأصل ما لا يتعلق بالحكم، ولأنه لا يخلو إما أن يكون وجه المصلحة أو أمارة وكلاهما يبعد أن يتعلق بجميع أوصافه.

العلة في الأصول يجوز القياس عليه سواء كان ثابتًا بالإجماع أو بدليل. ومن الناس من يقول: تجب ثبوتيته بالإجماع. ومنهم من اعتبر اتفاق الخصمين.

لنا أن حكم الأصل إذا صح إثباته بدليل فكذلك علة الأصل.

لا خلاف في اعتبار الشبه بين الأصل والفرع. ثم اختلفوا؛ فاعتبر من علية الشبه من طريق الصورة وقاس القعدة الأخيرة علىٰ القعدة الأولىٰ في أنها ليست بواجبة، لأنها قعدة.واعتبر الشافعي غلبة الأشباه بالأحكام لا بالصور والهيئات فرد العبد إلىٰ الحر في إثبات القصاص ورده إلىٰ الأموال في القيمة في الخطأ.

ومنهم من قال: يعتبر الدليل، ولا فرق بين اعتبار الصورة والأحكام والجنس وغير الجنس وبين غلبة الأشباه وبين غيرها. وهو مذهب أكثر الحنيفية ومشايخنا واختيار القاضي والسيد أبي طالب عليه السلام. وذكر أبو الحسن أن رد الشيء إلىٰ جنسه أولىٰ من رده إلىٰ غيره، ثم كيف يكون من جنسه بالصورة أو الحكم علىٰ الوجهين اللذين ذكرنا.

لنا أن الجميع قد اشترك في أن الحكم الشرعي يتعلق به فيكون علة. اختلفوا في تخصيص العلة علىٰ ثلاث فرق؛ فذهب المتقدمون من أصحاب أبي حنيفة إلىٰ

جواز تخصيص العلة الثابتة بالنص أو الدليل. وهو قول مالك. ونصره الشيخ أبو عبد الله، وحكاه عن أبي الحسن، واختاره السيد أبو طالب عليه السلام. وربما يجري نحوه في كلام الشافعي، وربما يجري خلافه، وهو الأظهر. فأما أصحابه فمتفقون أنه لا يجوز في العلة الثابتة بالاستدلال، ويختلفون فيما ثبت بالنص؛ فمنهم من يجوز تخصيصها.

وأما الفرقة الثالثة فمنعوا من جواز تخصيص العلة علىٰ كل حال. وهو قول جماعة من أصحاب الشافعي، وجماعة من أصحاب أبي حنيفة. وتأولوا مسائل الاستحسان علىٰ وجوه، وهو اختيار القاضي.

وجه ذلك أن طريق إثبات العلة الشرعية يقتضي تعليق الحكم بها أينما وجدت كالأدلة، فكما يجب الاطراد في الأدلة كذلك في الأمارات، ولأن العلة الصادرة من المعلل بمنزلة النص علىٰ الأعيان، فإذا لم يجز التخصيص فيها كذلك هذا، ولأن تجويز التخصيص يخرج البعض من أن يكون قدحًا، وقد ثبت بالإجماع كونه قادحًا ومؤثرًا.

وجه القول الآخر أنه ليس بموجب، وإنما هو أمارة، فجاز أن يكون أمارة في موضع دون موضع.

وجه القول الثالث أن العلة المنصوصة كالعموم فجاز تخصيصه.

إثبات الأسامي بالقياس جائز مطلقًا عند ابن شريح وجماعة من الشافعية، وإن كان منهم من يفصل بين القياس الشرعي واللغوي.

قال ابن شريح: أثبت الشفعة تركه ثم جعله موروثًا بظاهر قوله: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾ [النساء: ١٢] ونحوه. ومنهم من أبىٰ ذلك مطلقًا، وهو

طريقة أصحاب أبي حنيفة. وذهب جماعة من أصحابنا والقاضي والسيد أبو طالب عليه السلام أن ابتداء الأسماء لا يجوز إثباتها بالقياس، فأما إذا علم أن أهل اللغة وضعوا اسمًا لمعنىٰ ووجد ذلك المعنىٰ في آخر جاز أن يقاس عليه، وأجمعوا أنه لا يجوز إثباته بالقياس الشرعي.

لنا في إفساد قول ابن شريح في إثبات الأسامي بالقياس الشرعي أن الاسم لا يمتنع أن يفيد في المسمىٰ فائدة، ثم يختص بجنس وهذا ظاهر في اللغة، ألا ترىٰ أن الحموضة في العصير تسمىٰ خلًّا، ثم لا يجب في كل حامض أن يكون خلًّا، والأبلق اسم لما اجتمع فيه السواد والبياض، ثم اختص بجنس فثبت أن الأسامي يتبع فيه اللغة أو قياس اللغة لأنه لا فرق بين أن نتصور أن هذا الاسم وضع لكذا أو كذا أو علىٰ معنىٰ يوجد فيها.

قال الشافعي: العلتان إذا تعارضتا وأحدهما أعم يرجح، وهو قول القاضي، وقال أصحاب أبي حنيفة لا يرجح وهو قول أبي عبد الله وأبي الحسن والسيد أبي طالب عليه السلام.

وجه القول الأول أن ما كثر فائدته أولىٰ مما قل وهذا يلزم عليه العموم والخصوص.

وجه القول الثاني أن كونهما أعم أو أخص إنما يصح بعد كونهما علة صحيحة فلا يصح الترجيح به، ولأن الخبر لا يرجح التعميم كذلك العلة.

الخبر إذا ورد بخلاف قياس الأصول هل يجوز أن يقاس عليه. أم لا؟ فذهب أبو عبد الله وأبو الحسن إلىٰ أنه لا يجوز أن يقاس عليه إلا في ثلاثة أوجه؛ أن يرد معللًا كما روي في الهرة «أَنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ» أو يحصل الاتفاق علىٰ تعليله،

أو كان له قياس أصل آخر يقتضي صحة القياس عليه، ومثَّل ذلك بخبر نبيذ التمر والقهقهة أنه لا يقاس عليها. وحكي عن أبي عبد الله الثلجي نحو ذلك. فأما أصحاب الشافعي وجماعة من الحنيفية فإنهم يجوزون القياس عليه. وهو مذهب شيوخنا.

لنا أن الأصول إذا اتفقت في أنها أصول فالقياس علىٰ كل واحد منها جائز.

يجوز إثبات وجوب الوتر بالقياس عند الأكثر. وعند بعضهم لا يجوز. وهو قول أبي علي.

لنا أن الوتر ثابت. وإنما يعلل لصفة فجاز.

قال أبو عبد الله وأبو الحسن: لا يجوز إثبات الكفارات بالقياس. وقال غيرهم: يجوز. لنا أنه ليس بأصل ولا عقوبة فجاز إثباته بالقياس كسائر الأحكام.

ذكر أبو هاشم أن القياس إنما يستعمل فيما نص عليه في الجملة فيكون حظ القياس إبانة تفصيله، مثاله الأخ مع الجد لو لم يكن منصوصًا عليه في الميراث لما صح إثبات القياس فيه مع الجد. والذي يذهب إليه الشيخ أبو عبد الله وقاضي القضاة جواز إثبات الحكم بالقياس، وإن لم ينص عليه علىٰ جملة أو تفصيل. وهو مذهب الفقهاء.

لنا إذا ثبت أن القياس حجة فالواجب استعماله في جميع المواضع إلا لمنع، ولأن الصحابة استعملوا القياس في الكنايات وفي الحرام وإن لم ينص عليها علىٰ وجه.

فحوىٰ الخطاب ليس بقياس. وعند بعضهم قياس. مثاله﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ [الإسراء: ٢٣] فالضرر ليس بقياس.

لنا أن من عرف لغة العرب ومارس خطابهم فهم منه الضرب قاس أو لم يقس.

مسألة في الاستحسان

الكلام في هذه المسألة قد أكثر فيه المتقدمون والمتأخرون، وربما نقل الفائدة في ذكره، وجملته أن القول بالاستحسان مذهب جماعة أصحاب أبي حنيفة، وهو الذي اختاره الشيخ أبو عبد الله. وممن أنكر ذلك الشافعي وبشر المريسي، واختلف القائلون به في تحديده، والصحيح ما قاله شيخانا أبو عبد الله وأبو الحسن: إنه العدول عن أن يحكم في الشيء بحكم نظائره لدلالة أخص فلابد من دليلين أحدهما معدول عنه والآخر معدول إليه. ويجب كونهما صحيحين، ثم لا فرق في الدليلين أن يكون خبرًا أو قياسًا، فإنهم ربما عدلوا عن قياس إلىٰ قياس، وربما عدلوا إلىٰ خبر، والكلام فيه نفع في موضعين؛ أحدهما في المعنىٰ، وهو صحة ترك دليل إلىٰ دليل النوع من الترجيح، وهذا لا يمكن دفعه.

والثاني: كلام في عبارة، فإن أصحابنا لما وجدوا هذا الموضع مخصوصًا من بين سائر الأدلة والقياسات اختاروا لها عبارة تليق بها.

لنا أن ترجيح دليل علىٰ دليل ثابت في الشرع فجاز كسائر الترجيحات. وبالله التوفيق.



باب الاجتهاد
وصفة المفتي والمستفتي

المذاهب المتعلقة بأصول الدين الحق فيها واحد وما عداه باطل. وحكي عن عبيد الله بن الحسين القاضي أن كل مجتهد فيه مصيب بعد قبول الإسلام في الجملة والجبري مصيب كالعدلي والرافضي كالخارجي.

لنا أن الاختلاف فيه اختلاف فيما عليه القديم سبحانه، ولا شك أنه علىٰ صفة واحدة فما عداه كان جهلًا.

فأما فروع الشرعيات فقد اختلف مثبتوا القياس فيه؛ فذهب الأصم وبشر المريسي أن الحق في واحد وهو ما يقولونه، وما عداه خطأ، حتىٰ قال الأصم: حكم الحاكم ينقض به وقالوا المخطئ فيه غير معذور، وأن الخطأ فيه كالخطأ في أصول الدين. وذهب أهل الظاهر فيما عدا القياس أن الحق في واحد. وقال بعضهم: الحق في واحد والمجتهد مصيب في اجتهاده، وذهب شيوخنا أن كل مجتهد مصيب في اجتهاده، وفيما أدىٰ اجتهاده إليه، وهو المحكي عن أبي الحسن، وحكاه عن أصحاب أبي حنيفة. وحكىٰ غيره عنهم خلاف ذلك. فحكىٰ سفيان بن سحبان عنهم أن الحق في واحد. وكلام الشافعي يختلف. واختلف أصحابه؛ فمنهم من قال: الحق في واحد والمخطئ معذور. ومنهم من قال: كل مجتهد مصيب، ويضيفه إلىٰ الشافعي، ويسوي فيه بين اجتهاده والحكم وإن كان أحدهما أخطأ الأشبه عند الله. وسنذكر الكلام في الأشبه.

لنا ما ظهر من الصحابة من تصويب بعضهم لبعض فيما اختلفوا فيه من

المسائل في المواريث وغيرها، فلو لم يكن كل واحد مصيبًا لكانوا قد أجمعوا علىٰ الخطأ. وهذا لا يجوز لأن القائل مخطئ والمصوب في الخطأ مخطئ، ولأنه لو كان أحد القولين خطأ لظهر إنكاره، ولأنه ثبت عنهم القضايا المختلفة من غير نقص وثبت أن بعضهم قضىٰ بقضايا مختلفة ولم ينقض علىٰ نفسه، ولذلك قال عمر: ذاك علىٰ ما قضينا، وهذا علىٰ ما قضينا في مسألة المشتركة.

والتعبد بأقاويل مختلفة جائز عندنا. وعند بعضهم لا يجوز.

لنا أن الشرائع مصالح ولا يمتنع أن تختلف المصالح فتختلف الأحكام، ولأنه لو نص علىٰ ذلك صح فإذا تعبدنا بالاستدلال صح، ولأن التعبد في التوجه إلىٰ الكعبة قد ورد، ولأنه إذا أجاز التعبد بالقرائن كذلك في الحكمين.

قال أبو الحسن: لا بد في الحادثة من أشبه عند الله وإن لم يكلف إصابته، وإنما كلف بما يؤدي اجتهاده إليه، فإن أداه إلىٰ الأشبه فقد أصاب الأشبه وإلا أدىٰ ما كلف، والقول

بالأشبه قول أبي علي أولًا، ومذهب عيسىٰ بن أبان وسفيان بن سحبان والمحكي عن محمد بن الحسن إلا أنه عبر عن الأشبه بالصواب عند الله. وحكىٰ أبو الحسن أن ذلك مذهب أصحاب أبي حنيفة، وحكي عنهم أن أحد المجتهدين مخطئ معذور. فأما الشافعي فذهب إلىٰ الأشبه علىٰ ما حكاه أبو حامد المروزي والقاضي. وممن قال بالأشبه أبو إسحاق بن عياش. وقال أبو هاشم والقاضي والسيد أبو طالب عليه السلام وهو مذهب أبي الهذيل: إن القول بالأشبه غير صحيح، وإن كل واحد من المجتهدين قد أصاب ما كلف.

وجه قول من قال بالأشبه أن المجتهد لو لم يجوز أن يكون هناك أشبه لما صح أن يطلب الظن لكون الحادثة بعض الأصول أشبه، ولأن الطلب لا بد له من

مطلوب، فلو لم يكن هناك أشبه لم يكن للطلب معنىٰ، ولأن سبيل الاجتهاد في الأحكام سبيل الاجتهاد في القبلة، فإذا كان هناك أشبه كذلك سائر الأحكام.

وجه القول الآخر أنه لا معنىٰ لقوله أشبه إلا أن يكون أشبه عند المجتهد بهذا الأصل وكل واحد كلف ما يؤدي اجتهاده إليه وقد أصاب ما كلف.

قال جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وجماعة من البغداديين:إن الواجب علىٰ المستفتي أن يعرف حكم الحادثة ويحرم عليه التقليد وإنما يرجع إلىٰ المفتي لينبهه علىٰ طريقة الاستدلال وسووا بين العقليات والسمعيات. والذي ذهب إليه الفقهاء بأسرهم وأكثر المتكلمين أنه يجوز للعامي أن يأخذ بقول المفتي، فإنه لا يجب عليه الاستدلال، وربما يفرق الشيخ أبو علي بين الاجتهادات وبين ما ألحق فيه واحد وربما يطلق.

لنا ما ظهر من الصحابة والتابعين من رجوع العامي إلىٰ العلماء من غير إنكار، فمن خالف كان محجوجًا بالإجماع وكذلك إجماع التابعين ومن بعدهم لأنهم كانوا بين مفت ومستفت وساكت سكوت رضا.

والمفتي يجب أن يبين الحكم دون الوجه خلافًا للبغدادية علىٰ ما حكينا عنهم.

لنا ما ذكرنا من إجماع الصحابة والتابعين أنهم كانوا يفتون بالحكم من غير بيان وجه.

الأكثر علىٰ أنه لا بد للمستفتي أن يجتهد في حال المفتي ثم يسأله ويقبل قوله. ومنهم من يجوز من غير اجتهاد.

لنا أنه يمكنه التحري في ذلك والاحتياط فلزمه كما لو أمكنه معرفة نفس الحكم، ولأنه لا يأمن من كونه فاسقًا أو جاهلًا فلابد أن يجتهد في حاله، فإن كان

هناك علمًا فإذا أداه اجتهاده أن أحدهم أعلم فمنهم من يوجب قول قوله، ومنهم من سوىٰ بينه وبين من هو دونه وإن كان له أن يقبل منه.

وجه القول الأول أن تكليفه يتبع غالب الظن فما له مزية كان أولىٰ.

وجه القول الثاني إذا علم أنهما جميعًا ينهضان بمعرفة الحادثة كان له أن يقبل من أيهما شاء.

استفتاء الخارجي لا يحل. وقال أبو القاسم: يحل.

لنا أنه فاسق كما لو كان فاسقًا بالكبائر.

إذا اختلف المفتون عليه يخير عندنا. وذكر أبو القاسم في عيون المسائل أربعة أقوال ولم يبين أنه أيها يختار، فكان يتوقف.

أحدها: يأخذ بالأول.

والثاني: يأخذ بالأخف إلا في حق العباد.

والثالث: مخير.

والرابع: يأخذ بأيها شاء في حق الله تعالىٰ، وفي حقوق العباد يرجع القاضي.

لنا أنهما استويا فكان له أن يأخذ أيهما شاء.

الكلام في القولين يكثر وفيما يصح أن يكون للعالم في المسألة قولان أو لا يصح، وما ينسب إلىٰ الشافعي فقد نص في الكتاب علىٰ مسائل أن له في ذلك قولان؛ أحدهما يجوز. والآخر لا يجوز من غير رجوع ولا تاريخ أو تخيير. فهذا ما لا يجوز عند أصحاب أبي حنيفة. وأكثر المتكلمين علىٰ جوازه.

لنا أن الإجماع قد حصل أن لا يخير، ولابد من ترجيح، ولأنه لا يصح اعتقاد الضدين. والقول بالقولين يؤدي إلىٰ ذلك. ولم ينص الشافعي علىٰ التخيير.

من غاب عن الرسول له أن يجتهد عند الأكثر. وقال بعضهم: لا يجوز. ومن كان بحضرته فليس له أن يجتهد عند الأكثر. وقال أبو رشيد: له ذلك. وأشار إليه القاضي. وحكي عن محمد بن الحسن.

لنا قول معاذ: «أَجْتَهِدُ رَأْيِي». وقوله صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله لأبي موسىٰ: «اجْتَهِدُوا لِأَنَّ الْعِلْمَ يَتَعَذَّرُ» فجاز الاجتهاد. فأما بحضرته فلأن الشرائع مصالح فلا يمتنع أن يكون لمصلحة واحد في أن يجتهد.

وجه القول الآخر وهو قول شيخنا واختيار القاضي لأنه يتمكن بالرجوع إليه من العلم بالحادثة فلا يجوز له الاجتهاد، فإن ثبت التعبد به وإن رسول الله صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله كان يكله إلىٰ الاجتهاد صح فإذًا لا خلاف فيه في الحقيقة.

الأكثر علىٰ أنه كان يجوز تعبد الرسول صلىٰ الله عليه بالاجتهاد عقلًا كما أنه تعبد بذلك في الحروب وربما مر لأبي علي خلافه.

لنا أنه لا يمتنع أن يكون صلاحه الاجتهاد فيتعبده به.

واختلفوا هل كان متعبد به أم لا علىٰ ثلاثة أقوال؛ منهم من قال: لم يتعبد به. وهو قول أبي علي وأبي هاشم وأبي عبد الله، وشددوا فيه غاية التشديد. ومنهم من قال: كان متعبدًا به. وهو قول الشافعي، ويحكىٰ ذلك عن أبي يوسف. وتأوله الشيخ أبو عبد الله علىٰ الحروب وأحكام الدنيا، وهو اختيار القاضي في بعض المواضع. وقال في موضع إنه يتوقف فيه.

وجه القول الأول أنه ثبت وجوب اتباعه في جميع الشرائع، فلو كان اجتهادًا لما وجب كما كان يراجع في تدبير الحروب.

وجه القول الثاني أنه لا مانع منه.

وجه القول الثالث وهو الصحيح أنه إذا جاء عقلاً فوجب اعتبار الدليل ولا دليل علىٰ نفيه وإثباته.

قال أبو علي وأكثر الشيوخ: إن القياس وما يؤدي إليه دين الله. ويحكىٰ عن أبي الهذيل أنه لا يوصف بذلك إلا ما كان مستمرًّا.

لنا أن الدين ما كان المتمسك به مطيعًا وهذا منه، ولأن الندب دين ولا يجب استمراره.

[في حد المباح والمحظور][1]

حد المباح اختلفوا فيه؛ فحكىٰ شيخنا أبو عبد الله عن بعضهم أنه الفعل الذي لا يتعلق به الأمر والنهي. وذكر عن بعضهم أنه الفعل الحسن. وقال بعضهم: كل حسن حصل فيه حد المباح إلا أن وصفه بأنه مباح يقتضي بأن له مبيحًا. وقال بعضهم: إنه الفعل الذي لا ضرر علىٰ فاعله بفعله ولا لوم. وعند شيوخنا المباح ما أعلم المكلف أو دل علىٰ أنه حسن لا ضرر عليه في أنه يفعله أو لا يفعله ولا يستحق به مدحًا.

والمحظور ما أعلم المكلف قبحه.

لنا أن كل فعل حصل فيه ما ذكرنا وصف بأنه مباح عرفًا وشرعًا وما لم يحصل فيه ذلك لا يوصف.

اختلف الناس في الأشياء التي يصح الانتفاع بها ولا ضرر علىٰ أحد فيها هي

---

(١) العنوان من عندنا.

علىٰ الإباحة أم لا؟ علىٰ ثلاثة أقاويل؛ منهم من يقول: إنه علىٰ الحظر حتىٰ يدل دليل علىٰ الإباحة. وهو مذهب بعض مشايخنا البغداديين وجماعة من الإمامية والشافعية.

والثاني أنها علىٰ الإباحة ما لم يرد حظر. وهو قول أكثر الفقهاء وجل المتكلمين وقول أبي الحسن. ومنهم من قال بالتوقف فيه. ثم اختلف كل فرقة في فروع لهم.

لنا أن الشيء إذا صح أن ينتفع به ولم يكن علىٰ أحد فيها ضرر عاجل ولا أجل فنحن نعلم ضرورة أنه مباح كما نعلم قبح الظلم ووجوب الشكر وحسن الإنعام، ولأنه تعالىٰ خلق الطعوم لينتفع به، فوجب أن يكون مباحًا إلا أن يدل علىٰ الحظر.

اختلفوا علىٰ النافي دليل أم لا؟ فعندنا كل من نفىٰ حكمًا عقليًا أو شرعيًّافعليه دليل. وذهب بعضهم إلىٰ أنه لا دليل عليه كما لا نبينه علىٰ المنكر. ومنهم من قال: من نفىٰ حكمًا عقليًا فعليه دليل، ومن نفىٰ حكمًا شرعيًا فلا دليل عليه.

لنا أن النافي للحكم لا بد أن يدعي العلم بأن ما نفاه منفي لأنه إن كان شاكًا فلا دليل عليه، ولا يعد قوله مذهبًا يناظر فيه. وقد علمنا أن العلوم المكتسبة لا بد لها من دليل وطريق فيجب أن يبين ذلك كالمثبت.

استصحاب الحال وحده ليس بحجة عندنا. وعند بعض الشافعية حجة. مثاله متيمم رأىٰ الماء في حال صلاته قالوا عليه المضي كما قبله فيستصحب الحال.

لنا أن الدليل إذا دل علىٰ الحكم. وثبوته في الحالة الأولىٰ والحالة الثانية غير

الأولىٰ فلا يجوز إثبات الحكم فيه من غير دليل كالأولىٰ لو خلت من دلالة، ولأن حكم حالته[1] الأولىٰ مع الأخرىٰ كحكم مسألة مع أخرىٰ فثبوت الحكم في مسألة لا يوجب ثبوته في أخرىٰ إلا بدليل، فكذلك الأحوال.



(١) في المخطوط (حاله) وما أثبتناه ما يقتضيه السياق.

باب الوعيد

قال عباد: الوعد ثواب، والوعيد عقاب. وربما يجري ذلك في كلام شيخنا أبي عبد الله. وعندنا الوعد ليس بثواب، والوعيد ليس بعقاب.

لنا أنهما يقارنان التكليف ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب مع التكليف، ولأنه تعالىٰ توعد الأنبياء ويستحيل أن يقال يعاقبهم، ولأن الوعد والوعيد يتقدم الفعل.

الثواب يجب علىٰ الله تعالىٰ لكونه مستحقًّا. وقال أبو القاسم: لا يجب، وإنما يفعله لأنه أصلح وأولىٰ بجوده وكرمه.

لنا لو استحق علىٰ وجه التفضل لما حسن التكليف لأن تكليف الشاق لشيء يصح التفضل به عبث، ولأنه لو كان متفضلًا به وهو التعظيم لما حسن كما لا يحسن منا الابتداء بالتعظيم، ولأن تكليف من يعلم أنه يكفر كان لا يحسن لأنه كان يجوز أن يثيبه من غير تكليف.

الثواب والعقاب يستحق عقلًا. وقال ابن الرونـدي: لا يجب عقلًا، وإنما يجب بالسمع وتابعه علىٰ هذا القول الكرامية.

لنا أن إيجاب الشاق لمجرد النفع لا يحسن، فلما ثبت أن الواجبات العقلية واجبة من جهة حكم عدل فلابد من وجه وجوب وهو التحرز من المضار.

قال القاضي: استحقاق العقاب بالعقل والشرع يؤكده. وقال أبو رشيد: يجوز أن يعلم شرعًا.

لنا أن معرفة الله تعالىٰ إذا كانت لطفًا في الامتناع من المعاصي كان وجه

وجوب المعرفة التحرز من العقاب، فما لم نعلم أن هناك عقابًا لا يصح ذلك.

والعقاب لا يصح[١] [أن][٢] يستحق بعض العباد علىٰ بعض. وقد منع أبو هاشم أشد المنع. وقال أبو علي: يجوز أن يستحق بأن يكون أساء إليه ويعتبر ذلك بالقود والحدود، ولأنه يعتذر إليه.

لنا أن العقاب يستحق علىٰ الفعل لوجه واحد وهو القبح ولا اختصاص له بواحد دون واحد فلو استحق واحد لا يستحق من جميع المكلفين كالذم، ولا يقال: إنه مساء إليه لأن المساء إليه إما أن يجب له عوض أو ما يجري مجرىٰ الدفع. فأما العقوبة فلا تختص به كالذم.

العقاب يستحق علىٰ سبيل الدوام. وقال جهم: ينقطع.

لنا في جواز الدوام أن الذم يجري مجرىٰ العقاب، ولا يتوقف حسنه، كذلك العقاب. ومما يدل علىٰ دوامه في الكفار الإجماع وما علم من دين الرسول صلىٰ الله عليه ضرورة، ونطق به القرآن.

قال أصحابنا: المدح والذم الذي يدوم ويدل علىٰ الثواب والعقاب هو بالقلب لا باللسان. وقال أبو رشيد: باللسان والقلب.

لنا أن المدح والذم الذي يجب هو بالقلب. فأما باللسان فإنما يجب لزوال التهمة.

المسلم إذا أتىٰ بكبيرة يستحق عليه العقاب دائمًا إلا أن يتوب عندنا. وقال بعضهم: لا يستحق أصلًا. وقال بعضهم: يستحق منقطعًا.

---

(١) مضروب عليها في المخطوط.

(٢) إضافة من عندنا!

لنا أنه يحسن ذمه دائمًا علىٰ ما ذكرناه، ولأن هذه كبيرة لو فعلها غير المسلم استحق عليه العقاب دائمًا كذلك المسلم أو كبيرة كالكفر.

قال أصحابنا: الطاعة لا تجعل عقاب المعصية منقطعًا. وقال الخالدي: يؤثر فيه ويجعلها منقطعًا.

لنا أن العقاب يجري مجرىٰ الذم والذم يدوم كذلك العقاب.

الوعيد يتناول جميع المعاصي، ثم تجب الموازنة عندنا. وعند بعضهم لا يتناول بعض المعاصي.

لنا أن الجميع استوىٰ في القبح فاستوىٰ في استحقاق العقاب.

عندنا الثواب والعقاب يستحق في الحال. وقال أصحاب الموافاة أنهما يتعلقان بالموافاة. وقال بعضهم: المعصية توجب والموافاة شرط. وقال بعضهم: المعصية توجب العقاب إذا كان المعلوم الموافاة.

لنا إجماع الأمة علىٰ إمضاء الحدود في الحال علىٰ وجه الخزي والنكال، ولأنه يمدح ويذم في الحال.

العقاب يحسن وإن لم يكن فيه نفع للغير.

لنا أن العقوبة فيه غرض مثله وفعله مستحق فحسن.

عندنا لا يجوز أن يثبت الله تعالىٰ في الدنيا كل الثواب، فأما اليسير مما لا يقدح في التكليف فيجوز. وقال أبو القاسم: يجوز وأطلق.

لنا أن من حق الثواب أن يكون خالصًا من الشوائب، وهذا لا يصح في دار التكليف.

قال أصحابنا: يجوز العفو عمن استحق العقاب عقلًا. وقال بشر بن المعتمر

وأبو القاسم وطبقته: لا يحسن.

لنا أنه حق لله ليس في إسقاطه إسقاط حق الغير فصح إسقاطه عقلًا كالدين، ولأنه يجري مجرىٰ دفع الضرر عن الغير، وقد يتعرىٰ عن سائر وجوه القبح فحسن.

أصحاب الكبائر يعاقبون أبدًا عندنا خلافًا للمرجئة.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا﴾ [النساء: ١٤] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ [الانفطار: ١٣ - ١٦] قال أبو علي: يعلم بالعقل أن الثواب والعقاب لا يجتمعان. وقال أبو هاشم: يعلم بالسمع، وقد كان يجوز أن يتساوىٰ العقاب والثواب عقلًا لأنه لا مانع منه عقلًا، وإنما منع السمع منه من حيث ثبت أن أحدًا من المكلفين لا يخلو من أن يكون من أهل الجنة أو النار.

إذا أطاع الله تعالىٰ واستحق الثواب ثم أقدم علىٰ كبيرة وأبطل ثوابه ثم تاب عندنا لا يعود ثواب طاعاته. وقال أبو القاسم: يعود. وهو قول لأبي القاسم النجاري[1] من أصحاب أبي هاشم.

لنا أن ذلك الثواب محبط بالفسق، فلو عاد لعاد بالتوبة، فكان استحقاقه بالثواب فيستحقه كل من تاب، وهذا فاسد. واحتج أبو القاسم بأن إحباط الثواب عقوبة استحقها علىٰ تلك الكبيرة فيعود كما أنه يسقط عنه العقاب.

من تاب من كبيرة ثم عاد إليها لا يعود العقاب الأول عندنا. وهو قول أبي القاسم. وفرق بين هذا وبين المسألة الأولىٰ. وقال بشر بن المعتمر: يعود العقاب.

لنا أنه بالتوبة يسقط عقابه والفعل الثاني ابتداء فعل استحق عليه العقاب فلا

---

(١) أو «البخاري»!

يؤثر في التوبة الماضية والعقاب المحبطة.

وجه الفرق لأبي القاسم أن إسقاط العقوبة عند التوبة يفضل وجود فلا يجوز الرجوع وإحباط الثواب عقوبة على المعصية فإذا أسقطت العقوبة سقط الإحباط.

يجوز أن يعفو الله تعالىٰ عن واحد ولا يعفو عمن كان في مثل حاله. وقال أبو القاسم ومحمد بن شبيب وجماعة: لا يجوز، لأنه محاباة.

لنا أنه يفضل، فكان له أن يفعل مع واحد دون واحد كسائر الهبات.

قال أبو علي بالإحباط والتكفير. وقال أبو هاشم بالموازنة. مثاله طاعة لها عشرة أجزاء من الثواب ومعصية استحق عليه أحد عشر جزاء من العقاب يذهب عشرة بعشرة يبقىٰ جزء عند أبي هاشم، ولو كان الثواب أكثر يبقىٰ ذلك القدر. وعند أبي علي الأقل يسقط ولا يسقط من الأكثر شيء.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة: ٧] ولأنه لو كان كما قال لكانت الطاعة مضرة لأن فوت النفع بمنزلة نزول المضرة، ولأنا نعلم أن من أساء إلىٰ غيره وقد أحسن إليه لا يكون حاله كحال من أساء إليه ابتداء.

العوض المستحق يسقط بإسقاط صاحبه عند أبي عبد الله. وقال القاضي: لا يسقط. لنا أن الاستيفاء ليس إليه فالإسقاط ليس إليه أيضًا.

قال أبو هاشم ومن تبعه: الإحباط والتكفير أو الموازنة يقع بين الثواب والعقاب. وقالت الإخشيدية: يقع بين الفعل والمستحق مثل أن تنحبط الطاعة بالعقاب ويكفر المعصية بالثواب. وبه قال أبو علي. وقال بعضهم: يقع بين الطاعة والمعصية.

لنا أن الإحباط والتكفير يقعان في أمر منتظر لا في أمر واقع، فالثواب والعقاب هو المنتظر.

قال أصحابنا: الإحباط والتكفير أو الموازنة علىٰ ما بينا يصح خلافًا للمرجئة.

لنا أن العقاب دائم والثواب دائم فيستحيل اجتماعهما فيسقط أحدهما بالآخر.

التوبة تسقط العقاب، لأنه بذل الجهد، لا لأن ثوابها أكثر من عقاب المعاصي. وقال بعضهم: لأن ثواب التوبة أكثر.

لنا أن التوبة لو كان يكفر المعاصي لأجل أن ثوابها أكثر والمعاصي تحبط ثواب النبوة لكان ثواب التوبة أكثر من ثواب النبوة، وهذا لا يجوز. قال أبو هاشم: يقطع علىٰ أن في ذنوب المكلف صغيراً ولا يعلم ذلك بعينه. وقال القاضي: لا يقطع علىٰ ذلك إلا في الأنبياء.

لنا أنه يجوز أن تكون جميع ذنوبه كبائر فلا يمكن القطع علىٰ أن فيه صغيرة.

قال أصحابنا: يجوز أن يكون في العمد صغيرة، وقالت البغدادية: كل عمد كبير، والصغير ما يقع سهوًا. لنا أن العمد هو القصد إلىٰ القبيح، وبهذا لا يعلم أنه كبير.

الوعيد يتناول الصغير. وورود الوعيد لا يدل علىٰ أن الذنب كبير عندنا. وعند أبي القاسم يدل، ولا وعيد في الصغائر. لنا قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [النساء: ١٤] ولم يفصل، إلا أن الوعيد بشرط، وهو أن لا يكون معه طاعة أعظم منها ولا توبة، ولأنه قبيح، ولأنه لو جاز أن يقال لا وعيد فيه؛ لأنه مكفرة بالطاعة لجاز أن يقال ذلك في الكبائر لأنها مكفرة بالتوبة.

الشفاعة لا تؤثر في إزالة العقاب عندنا، خلافًا للمرجئة. لنا أن العقاب حق لله تعالىٰ لا يسقط إلا بإسقاطه، وقد دل الدليل علىٰ أنه يستوفيه ولا يسقطه.

لا شفاعة لأهل الكبائر إلا أن يتوبوا، خلافًا للمرجئة. لنا قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠] و﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨].

في عموم الوعيد

قال أصحابنا: أي الوعيد يتناول المكلفين أجمع، فكل من عصىٰ الله دخل تحته لأنه عام فيدخل فيه جميع من يصلح أن يتناوله. وقال الأصم: الأخبار لا تدل علىٰ عذاب أهل الصلاة لأني إذا علمت أن فيمن لم يحكم بما أنزل الله من ليس بكافر علمت أن هذه الآية ليست علىٰ عمومها. وهذا فاسد، لأن دخول التخصيص في العموم لا يمنع التعلق بها. وقال بعضهم: لا وعيد لمسلم. وهذا فاسد، لأنه إغراء بالمعصية، ولأنهم اتفقوا علىٰ أن أهل القبلة مزجورون به، فدل أنه يتناولهم.

فأما أصحاب الوقف فاختلفوا؛ فمنهم من قال: يجوز أن يخير الحكيم ويستثنىٰ، فيكون له أن يفعله وله أن لا يفعله. وهذا قول أبي شمر. ومنهم من قال: في الوعيد استثناء مضمر. ومنهم من قال: عموم الوعد والوعيد تعارضا فعلم أن أحدهما مستثنىٰ من الآخر فيجب التوقف. وهذا يحكىٰ عن أبي حنيفة. وزعم زرقان أن أهل الكبائر يدخلون النار، ثم يصيرون إلىٰ الجنة، لأن الوعد والوعيد اجتمعا فيهم. وعلىٰ هذا أكثر المرجئة. وزعم الخالدي أن الطاعة توجب قطع العقاب. وإذا بينا أنهم استحقوا العقاب وأنه يفعل بهم وأن العموم لا يجوز فيه تأخير البيان فسد جميع ما حكيناه.

يجوز أن يتعبد الله تعالىٰ بالإرجاء. وقال عباد وجعفر بن مبشر: لا يجوز. لنا ما بينا أن القطع علىٰ أنه يعاقب العصاة يعلم بالسمع فثبت ما قلنا.

قال أصحابنا: كان يجوز في العقل أن يعاقب الله تعالىٰ علىٰ الصغائر. وقال جعفر بن مبشر: لا يجوز. لنا أنه قبيح يستحق عليه العقاب فجاز أن يفعل.

قال أصحابنا: غفران الصغائر يكون باجتناب الكبائر. وقال عباد: لا يكون إلا بالتوبة. لنا قوله تعالىٰ: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ

سَيِّـَٔاتِكُمْ ﴾ [النساء: ٣١] وهذا نص، ولأن الثواب والعقاب لا يجتمعان فإذا كانت الطاعة أكثر سقط عقوبة المعصية.

الأمة بأسرها على أنه قبل ورود السمع لا يجوز من جهة العقل أن يعذب الله الأنبياء. وزعم الملقب ببرغوث المجبِّر أنه يجوز أن يعذب الله موسى بن عمران ويثيب فرعون وهامان، لأن الأمر أمره. وتابعه على ذلك الأشعري وطبقته. لنا أن عقاب من لا يستحقه قبيح فلا يفعله الله تعالى.

قال أكثر المعتزلة في الصغائر: إنها لا تعلم بعينها إلا ذنوب الأنبياء، فإنها تعلم أنها صغائر، فأما عداها فيجوز أن تكون كبائر وتجوز أن تكون صغائر إلا ما دل الدليل على أنها كبيرة. وقال جعفر بن مبشر ومن تبعه: إن الصغير ما وقع من سهو أو من جهة التأويل. وقد بينا أن في العمد صغيرًا.

لنا أنه لو علم الصغير وعلم أنه لا مضرة عليه فيه لكان إغراء بالمعصية.

لا خلاف بين شيوخنا أن تعريف الصغائر لا يحسن ولو غفر الكبائر لا يحسن بأن يعرّف. ثم اختلفوا لماذا يقبح؟ فقال أبو علي: لأنه إباحة للصغائر. وقال أبو هاشم: لأنه إغراء. لنا أن الشي لا يصير مباحًا بأن يقال لفاعله لا ضرر عليك في فعله ولا لوم، وإنما يكون مباحًا بأن يكون حسنًا.

لو وعد الله أن يغفر الكبائر لم يقبح العقاب عند أبي هاشم. وقبح عند أبي علي. لنا أن الوعيد خبر ودلالة ولا يغير حال ذلك الفعل، ولأنه لو كان كذلك لكان إذا وعد بالتفضل يصير واجبًا، وهذا فاسد.

السهو والخطأ موضوع عن الكل. وقال النظام إلا عن الأنبياء. لنا أنه لا يجوز أن يكلف اجتناب المعصية في حال لا يتمكن من اجتنابها لأنه تكليف ما لا يطاق.

لا خلاف بين شيوخنا أن للثواب مزية علىٰ التفضل والعوض ولولاه لما حسن التكليف، ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي يبين من التفضيل بالتعظيم ولا يعتبر القدر. وقال أبو هاشم: التعظيم والقدر حتىٰ إن أقل ثواب المثابين يزيد علىٰ حال كل متفضل عليه. وهذا هو الذي ذكره أبو علي في التفسير. لنا أنه ثبت أنه لا يجوز ان يسوي بين من قام بأداء ما كلف وبين من لا يكلف أصلًا، وإذا ثبت ذلك والثواب لذة وسرور فلابد من قدر يستحقه المطيع، فلا يجوز أن يتفضل بمثله لأنه يؤدي إلىٰ التسوية.

ولو سوىٰ بين المثاب والمتفضل عليه أو تفضل بأزيد من ثواب المطيع فالذي يمر في كتب مشايخنا أنه يقبح الزيادة لأنه الذي صار التفضل لأجله كالثواب. وقال القاضي يقبح الجميع. لنا أن الوجه الذي به يقبح البعض إذا لم يتميز من الآخر ولابد في القبح من وجه به يتميز فوجب أن يقبح الجميع.

قليل الذم والإهانة لا يجوز فعله بمن لا يستحق العقاب، وقليل التعظيم يجوز أن يتفضل به عند أبي علي. وعند أبي هاشم قليل الذم يجوز. لنا أن نقرر في العقل حسن ذم الوالد لولده عند أسباب من غير استحقاق وعقاب.

يجوز ورود الوعد والوعيد بشرط عند أبي علي وسائر المشايخ. وهو اختيار قاضي القضاة. وقال أبو هاشم: لا يجوز. ومن أصحابنا من يقول: إن هذا خلاف في عبارة. وقال شيخنا[1] عبد الله: وليس كذلك. لنا أنه تقرر في عقل كل عاقل أن كل من أساء إلىٰ غيره يحسن منه ذمه ويحسن أن يجزيه ويزيده من غيره وتوعده بشرط أن لا يعتذر وهذا شيء لا يمكن دفعه.

---

(١) في المخطوط: (أبو علي) ومضروب عليها.

كان أبو هاشم يقول أولًا: إن الضرر لا يقبح لأنه ضرر. وهو قول أبي علي وسائر المشايخ. ثم قال: يقبح، لأنه ضرر فقط، ويخرج من كونه ضررًا ينفع ودفع واستحقاق. لنا أن ما يجده أحدنا من الألم والمشقة ضرر فلا يتغير حاله بما يرجي من النفع إلا أنه بذلك يخرج من كونه قبيحًا، ولأن العقاب حسن ولا شبهة أنه ضرر.

الضرر إذا لم يعلم فيه نفع ولا دفع ضرر ولا استحقاق فإنما يحسن السرور الحاصل والظن للنفع ودفع الضرر. وعند أبي هاشم يحسن للظن فقط. ويمكن أن يقال: إن السرور ذلك الظن وعلىٰ تسليم أن السرور غير الظن يمكن أن يقال: إن أحدنا يجد حسن تحمل المضار في القلة والكثرة بحسب ما ظنه من النفع في القلة والكثرة فوجب أن يحسن لأجل الظن.

كان أبو علي يقول: لا يجوز أن يحمل المشاق من تدبره ممن لا عقل له إلا من جهة السمع نحو ما يحمله لنفع العاقبة كطلب العلوم ونحوه. وقال أبو هاشم: يجوز. وجه ذلك أن تدبيره فيه بمنزلة تدبيره لنفسه فإذا أجاز تحمله المشاق للنفع المظنون وكذلك من يدبره.

اختلفوا في أن الصغائر هل تعلم عقلًا أم لا مع اتفاقهم أنه يعلم بالسمع في الجملة؛ فقال أبو علي: لا يعلم عقلًا. وهو قول القاضي، وهو الصحيح. وقال أبو هاشم: يعلم. لنا أن المعصية قد تعظم لوجوه لا طريق لنا إلىٰ معرفتها فلا يمكن القطع أن هناك صغائر إلا بالسمع.

عقاب السبب مثل عقاب المسبب عند أبي علي، وقد يمر في كتبه خلافه. وهو قول أبي هاشم في أنه لابد أن يكون دونه. لنا أن الكذب علىٰ الله يقبح ثم لا يجب أن يكون ذلك القبح مثله قبح الاعتماد الذي هو سببه.

العزم علىٰ القبيح قبيح بالاتفاق والعزم علىٰ الفسق هل يكون فسقًا أم لا؟

عند أبي علي يجب. وعند أبي هاشم لا يجب. وهذا مبني علىٰ أن العزم يجب أن يكون مثل المعزوم أم دونه؛ فعند أبي علي مثله، وعند أبي هاشم دونه، إلا أن يقترن به وجه يوجب عظمه.

لنا أن العزم بالسبب إذا كان هو المسبب فيجب أن يكون دونه كالإرادة والمراد، ولأنا نعلم أن إرادة سلب المال وقتل النفس دون ذلك قد علم ذلك ضرورة.

أهل النار يجوز أن يريدوا الخروج منها عند أبي هاشم. وعند أبي علي لا يجوز. لنا قوله: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [المائدة: ٣٧] فلا يعدل عن ظاهره إلا بدليل.

فاعل الصغير ظالم لنفسه بالاتفاق، ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: لأنه عرض نفسه لمشقة التوبة. وقال أبو هاشم: لأنه نقص ثوابه. لنا أن في التوبة ثوابًا فكيف يقال: إنه ظالم لنفسه بالتزامها كسائر الطاعات. وقد بينا هذا علىٰ أصلهما فإن عند أبي علي لا ينتقص ثوابه، وعند أبي هاشم ينتقص.

قال أبو علي: عقاب واحد لا يجوز أن يكون ثوابًا لآخر. وقال أبو هاشم: يجوز. مثاله عقاب الكفار هل يجوز أن يكون ثوابًا لخزنة جهنم، لنا أنه لا يمتنع أن يخلق الله تعالىٰ في الملائكة شهوة إدراك حرارة النار ولا يتألمون بها ويلتذون بها ويسرون بما يعاقب من أهل النار.

إرادة العقاب يحسن من المعاقب وغير المعاقب؛ فأما من المعاقب فقال أبو علي: لا يحسن. وهو قول القاضي. وقال أبو هاشم: اعلم أنه ملجأ إلىٰ أن لا يريدها. فأما قبح إرادتها ففيه نظر؛ لنا أنه إرادة الإضرار نفسه فيقبح ولا خلاف أنه لا يكره لأن كراهة الحسن قبيحة.

الأنبياء والمؤمنون لا يجوز أن يغتموا يوم القيامة. وحكي عن أبي القاسم جواز ذلك. لنا أن إيصال الغم إنما يحسن لاستحقاق أو نفع أو دفع ولا تكليف ثم ولا استحقاق ولا يحسن.

أهل الآخرة لا يكلفون ويضطرون إلىٰ المعرفة. وقال أبو القاسم: يكلفون المعرفة وينكر أن تكون معرفة الله ضرورة. لنا أن المكلف لا بد أن يكون له سبيل إلىٰ الانتفاع به، وهذا يوجب أن يكون لأهل النار سبيل إلىٰ الانتفاع بما كلفوا.

قال أصحابنا: إذا أتىٰ بكبيرة يجوز أن يميته الله تعالىٰ عقيبها. وقال أبو القاسم: لا يجوز في الأول، ويجوز في الثاني. لنا أنه منفصل بتبقيته فيجوز أن لا يبقيه.

الإصرار علىٰ الصغيرة لا يكون كبيرة خلافًا لأبي القاسم. لنا أن الكبيرة لا يعلم إلا بالسمع لأنه كلام في مقادير ما يستحق من العقاب ولا دليل من جهة السمع علىٰ ما قال.

التعظيم والاستحقاق ما هما؟ قال أبو علي: هو فعل مخصوص إذا قارنه الإرادة كمن قام لغيره وقصد به التعظيم. وهذا هو اختيار القاضي. وقال أبو هاشم: هما جنسان سوىٰ الإرادة.

لنا أنهما لو كانا جنسين لجاز وجود الفعل مع الإرادة، ولا يوجد ذلك الجنس فلا يكون تعظيمًا ويوجد من دون هذا فيكون تعظيمًا، وهذا فاسد.

إذا ترك النظر في التوحيد النظر الأول فأخرج نفسه من أن يصح منه نظر بعد نظر ودام علىٰ ذلك. فعند أبي علي يستحق كل العقاب علىٰ ترك النظر الأول لأنه ترك ما وجب عليه من النظر أولًا ومنع بترك ذلك ما عداه من النظر الذي لا يتم إلا بفعل النظر الأول فيستحق في الوقت كل ذلك العقاب ما لم يزله توبة، لكنه يقول مع ذلك إنه لا يجوز منه تعالىٰ أن يخترمه للأوقات التي كلف فيها النظر الذي

ضيعه، وإنما قال ذلك لأن عنده لا يجوز أن يستحق العقاب علىٰ أن لا يفعل وإنما يستحق بترك الفعل، وإذا ترك النظر الأول لم يصح فيما بعد أن يقال إنه ترك ما بعده من النظر حالًا بعد حال، فلا يجوز، وقد خرج من أن يصح أن يفعل ما كلف وأن يفعل تركه أن يستحق العقاب علىٰ ذلك فإذًا يجب أن يستحق العقاب علىٰ الترك الذي فعله أولًا.

فأما أبو هاشم فيقول: استحق العقاب إذا ترك النظر الأول علىٰ أن لا يفعله وعلىٰ الترك إن كان للنظر ترك ويستحق في الثاني والثالث وما بعده علىٰ إن لم يفعل نظرًا بعد نظر لأنه بأن لم يفعل النظر الأول أخرج نفسه من أن يصح أن يفعل النظر فيما بعده، ولم يخرج نفسه من أن يصح أن لا يفعله بأن تقدم ما قبله فمن جهة نفسه أتىٰ في ذلك لأمر جهته تعالىٰ، فوجب أن يستحق العقاب حالًا بعد حال.

عقاب المسبب يجب عند وجود السبب عند أبي علي وأحد قولي أبي هاشم. وهو اختيار قاضي القضاة. وقال أبو هاشم في أحد قوليه: يجوز أن يستحق عند وجود السبب. لنا أن العقاب لا يستحق علىٰ فعل ولما دخل في أن يكون فعلًا، ولأنه يستحق العقاب عليه لقبحه، وما لم يوجد لا يقبح. وجه قول أبي هاشم أنه في حكم الموقع.

قال أبو علي: يقطع علىٰ خمسة دراهم أن عصبها كبيرة قياسًا علىٰ مانع الزكاة. وقال أبو هاشم ومن تبعه: يقطع علىٰ عشرة لأنه ثبت القطع بسرقته بالإجماع. ويقول في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤] أن الوعيد يتناول الصغيرة والكبيرة.

قال أبو علي: الترك يتبع حكمه حكم المتروك فيعتبر عظمه بعظمه كما يقوله في العزم والمعزوم.

وعند أبي هاشم يعتبر بنفسه كما يقول في السبب والمسبب، وعمدته في ذلك إذا صح أنه لو قتل نفسه يعظم عقابه، ومع ذلك فتركه لقتل نفسه لا ثواب فيه أصلًا لأنه ملجأ إليه ثبت أن الترك لا يعتبر بالمتروك.

[عذاب القبر](١)

عذاب القبر ثابت لأهل النار دون أهل الجنة. وأنكر ذلك ضرار وبشر المريسي ويحيىٰ بن كامل. لنا قوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١] وقوله: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦] ولأن الأخبار تظاهرت به ولا مانع.

قال أصحابنا: يحيي الله الميت في القبر ثم يعذب. وقال بعضهم: يعذب الميت. لنا أن إدراك الألم من خاصته الحياة فيستحيل تعذيب الميت.

اختلفوا في وقت عذاب القبر؛ فمنهم من قال: بين النفختين. وهو قول أبي الهذيل وبشر بن المعتمر. ومنهم من قال: أول دخوله. ومنهم من لم يقطع علىٰ وقت. وهو قول شيخنا. لنا أن هذا مما يعلم بالسمع ولا سمع في وقته.

يجوز أن يكون ما روي من دخول الملكين القبر للسؤال. وأنكر ذلك ضرار وأبو القاسم. لنا أن الخبر نقل فيه من طريق الآحاد فيجوز ولا مانع. وإنما يدخلان بشارة للمؤمنين وعقوبة للكافرين.

الصراط وهو الطريق ويجوز أن يكون ما جاء في الخبر أنه جسر علىٰ جهنم. وهذا قول مشايخنا. وأنكر ضرار الصراط. لنا أن الخبر ورد به ولا مانع.

---

(١) العنوان من عندنا.

[في الميزان][1]

قال أصحابنا في الميزان: يجوز ما ورد به الخبر أن له كفتان ويجعل رجحانه علامة لأهل الجنة. ومن الناس من أنكر الميزان. لنا قوله: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧] وهذا نص ولا مانع من حمله علىٰ حقيقته.

اختلفوا فيما يوزن؛ فعندنا يجوز فيه وجهان؛ إما أن توزن الكتب أو يظهر هناك نور وظلمة علامة للطاعة والمعصية. وعند بعضهم توزن الأعمال. لنا أن الأعمال أعراض انقضت فيستحيل عليها الإعادة والوزن.

إنطاق الجوارح ثابت عندنا علىٰ ما ورد به القرآن. ثم الكلام في كيفيته يجوز علىٰ ثلاثة أوجه؛ أن يخلق الله تعالىٰ فيه الكلام أو فعل فيه آلة ليتكلم أو بظهور حال كقوله: ﴿قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]وعند أبي القاسم لا يجوز أن يكون من فعل الله. وذكر أبو حفص القرميسيني أن ما روي من كلام الذراع المسموم ليس بشيء، وأضافه إلىٰ أبي القاسم وقطع أبو الهذيل أنه فعل الله تعالىٰ. وقال معمر والجاحظ: هو فعل الجارحة طباعًا. لنا الجميع جائز ولا مانع فجاز.

قال ضرار ومن تبعه: إن الجنة والنار لم يخلقا. وتوقف فيه جماعة من المعتزلة. وهو قول أبي القاسم. وقال بعضهم: يعلم عقلًا أنها لم تخلق. وقال أبو هاشم: يعلم سمعًا. واستدل بقوله: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٞ وَظِلُّهَا﴾.

سؤال أهل النار الخروج عنها ليس بقبيح وقال أبو علي: قبيح، لنا أنهم ملجؤن إليها وجهات القبح منفية عنها.

التوبة الندم علىٰ ما فات والعزم علىٰ أن لا يعود. وحكىٰ النجار عن قوم

---

[1] العنوان من عندنا.

من الخوارج أنها الاستغفار باللسان. لنا أنه بذل الجهد في استدراك ما فات وإنما يحصل بما ذكرنا، ولأنه بمنزلة الاعتذار، ومن اعتذر بلسانه دون قلبه فهو عازم علىٰ فعل مثله، لا يعد اعتذارًا.

التوبة من ذنب مع الإصرار علىٰ ذنب لا يصح عند أبي هاشم، وعند أبي علي يصح. لنا أن التوبة يجب أن تكون لقبح الفعل ولو فعل لها وقد استوىٰ الجميع في القبح لتاب منها. وستأتي مسائل التوبة من بعد.

قال أصحابنا: يجوز نقل الأسماء من اللغة إلىٰ الشرع. وقال بعضهم: لا يجوز. لنا أن الاسم يجري علىٰ الشيء لاختيار ومواضعه لا لجنسه وعينه وشيء من أحواله فما المانع من أن ينقل اسم وضع في اللغة لمعنىٰ إلىٰ أمر مستفاد بالشرع، ولأنه إذا جاز المواضعة ابتداء فما المانع من النقل.

قال أصحابنا: النقل قد وقع في كثير من الأسماء كالصلاة والحج والصوم والإيمان وغير ذلك نحو قولنا: مؤمن وكافر ومنافق وفاسق. وقال بعضهم: لم ينقل، وتعين ههنا الكلام في قولنا مؤمن والإيمان. لنا أنه لو لم يكن مفيدًا لاستحقاق الثواب والتعظيم لوجب أن يكون أجزاؤه من التصديق والاشتقاق منه ولو كان كذلك لوجب أن لا يوصف بذلك بعد مضي أفعاله بأوقات كثيرة، وحيث يجري عليه دل أنه غير مشتق، وقد قال تعالىٰ: [الرعد: ٣٥] ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] اتفق المفسرون أنه أراد صلاتكم نحو بيت المقدس.

[في الإيمان][1]

قال أصحابنا: الإيمان اسم لجميع الطاعات واجتناب المعاصي، والمؤمن

---

(١) العنوان من عندنا.

اسم لمن يستحق الثواب والاختلاف في الإيمان كثير فيدل علىٰ ما ذهبنا إليه ثم يذكر مقالة مقالة ويفسدها. فالدليل علىٰ صحة ما قلنا قوله: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمۡ فِي صَلَاتِهِمۡ﴾ [المؤمنون: ١-٢] الآية، وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ﴾ [الأنفال: ٢] الآية، ولأنه ثبت أنهم يقولون عند المدح رجل مؤمن فلولا أنه كما قلنا، وإلا لما صح ذلك.

قال جهم وبشر المريسي: الإيمان هو المعرفة فقط دون الإقرار والعمل. وهذا فاسد، لأن هذا يوجب أن من عرف الله ولم يقر أن يسمىٰ مؤمنًا، وهذا باطل بالإجماع.

وحكىٰ محمد بن شبيب عن الفضيلة من الخوارج أن الإيمان هو المعرفة والطاعة في جميع ما أمر به من صغير أو كبير، وأن كل ترك في ذلك كفر. وهذا فاسد، لما نبينه من بعد أن كل كبيرة ليس بكفر.

وقالت الأزارقة والصفرية: إن الإيمان بالله جميع الطاعة لكنهم زعموا أن ما فيه وعيد فهو كفر وما لا وعيد فيه فليس بكفر. وهذا علىٰ وجهين،؛ أما قولهم في الإيمان فصحيح، فأما في التكفير فليس يصح لأن جميع المعاصي ورد فيها الوعيد وليس بكفر علىٰ ما يذكره.

وقالت البكرية: الإيمان جميع الطاعات، وكل معصية كفر وشرك. وهذا كما مضىٰ في الإيمان صحيح وفي الكفر غير صحيح.

وقالت الزيدية: هو الإقرار والمعرفة واجتناب ما فيه الوعيد، ومن أتىٰ كبيرة فهو كافر نعمة، وهذا قريب غير أن قولهم كافر نعمة غير صحيحة.

وقالت النجدات: الإيمان هو الإقرار والمعرفة بالله وبكل ما جاء من عنده وإثبات ما في العقل. وهذا فاسد، لأن العمل من الإيمان.

وقالت الغيلانية والشمرية: هو الإقرار والمعرفة بما جاء من عند الله مما اجتمعت الأمة عليه، وهما الإيمان فإذا انفرد أحدهما لم يقل إنه إيمان.

وقال أصحاب الرأي: الإيمان هو الإقرار والمعرفة، وأنه يزيد ولا ينقص. وحكىٰ محمد بن شبيب عنهم أنه لا يزيد ولا ينقص. وهذا فاسد، لأن الطاعات كما بينا من الإيمان ويزيد وينقص.

وقال محمد بن شبيب: الإيمان هو الإقرار بالله وبما جاء من عنده مما اجتمعت الأمة عليه، فأما ما كان مستخرجًا فليس من الإيمان. وهذا فاسد من وجهين؛ أحدهما أن العمل من الإيمان. والثاني أن الإيمان مستخرج غير مجمع عليه.

وقالت الكرامية: الإيمان هو الإقرار باللسان فقط وإن المنافق مؤمن.

وقالت الأشعرية: الإيمان هو التصديق فقط. واستشهدوا باللغة. وقد بينا أنه منقول إلىٰ الشرع.

قولنا مؤمن يفيد أنه يستحق المدح والتعظيم. وقال بعضهم: إنه مشتق يفيد التصديق.

لنا أنه إذا أطلق يفهم منه المدح والتعظيم، ولذلك لا يقال لليهودي: مؤمن، وإن كان مصدقًا بالله وبموسىٰ. فأما عند التقييد يستعمل علىٰ طريقة اللغة كما قال تعالىٰ: ﴿يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡجِبۡتِ وَٱلطَّٰغُوتِ﴾ [النساء: ٥١].

الإيمان والإسلام والدين سواء. وذهب جماعة من الإمامية أن الإسلام غير الإيمان.

لنا أن هذه أسماء شرعية تطلق علىٰ من استحق المدح، ولا تطلق علىٰ من

يستحق الذم. وقد قال تعالىٰ: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥] مع أن الإيمان والدين مقبول دل أنهما سواء.

قولنا نبي تفيد أنه يستحق من التعظيم ما لا درجة فوقه والمؤمن دونه، والكافر في العقاب من يستحق عقابًا عظيمًا لا عقاب فوقه، والفاسق دونه.

لنا في النبي أنه لا يطلق علىٰ كل مخبر دل أنه يفيد التعظيم، والكافر لا يطلق علىٰ كل من غطَّىٰ شيئًا دل أنه منقول من اللغة إلىٰ الشرع.

قال أصحابنا: لا يكون المؤمن بخصلة واحدة من خصال الإيمان مؤمنًا، ويكون بخصلة من خصال الكفر كافرًا، والفرق ظاهر، وقد خولفنا فيه لأنه يستحق بخصلة واحدة عقابًا عظيمًا، ولا يستحق بخصلة المدح والتعظيم.

من ارتكب كبيرة ليس يكفر نحو الشرب والسرقة والزنا ونحوها فإنه فاسق عندنا. وقد أجمعوا عليه. وقالت الخوارج: كافر. لنا قوله: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ﴾[الحجرات: ٧] والعطف غير المعطوف عليه، ولأنه ثبت عن الصحابة أنهم لم يكفروا مرتكب الكبيرة، ولم يكفر علي عليه السلام طلحة والزبير وأصحابهما، ولأن الكفر أحكام شرعية لا تتعلق بالرأي.

قال أصحابنا: مرتكب الكبيرة ليس بمنافق. وقال الحسن: منافق. لنا إجماع الصحابة أنهم كانوا يسمون المنافق من أبطن الكفر وأظهر الإسلام، لأن المقدم علىٰ المعصية قد تقدم مع الخوف والوجل فكيف ينسب إلىٰ النفاق.

قالت المرجئة: الفاسق مؤمن. وهذا فاسد عندنا، لأن قولنا مؤمن اسم مدح وفاسق اسم ذم، والفاسق مستحق للذم لا للمدح.

قالت الزيدية: إنه كافر نعمة. وهذا فاسد، لأن الشكر هو الاعتراف بالنعمة

مع التعظيم، وهذا لا ينافي الفسق، لأن الصلاة ليس بجحود للنعمة ولا تعطيه له.

قال أبو علي: لا يعلم المرء أنه مؤمن يستحق المدح والتعظيم، ولذلك يصح الاستثناء بقوله: أنا مؤمن إن شاء الله. والعلة فيه أنه لا يعلم أدَّىٰ ما كلف أم لا. وإلىٰ هذا ذهب شيخنا أبو عبد الله. ويعيل بما قدمنا، وأبو هاشم ربما يتوقف فيه، وربما يوافق في المذهب، ويخالف في علة أبي علي، والقاضي يقول: لا يبعد أن يعلم المرء في الحال أنه أدىٰ ما وجب عليه إذا كان المكلف اضطر[1] نفسه وأهمه أمره، ومن فروع هذا قولهم: أنا مؤمن إن شاء الله. فمنهم من منع إلا مع الاستثناء. ومنهم من منع الاستثناء. ومنهم من خير علىٰ ما يحكىٰ عن الأوزاعي.

الإيمان يزيد وينقص عندنا خلافًا لبعضهم.

لنا ما ذكرنا أن الإيمان اسم للطاعات، وهي تزيد وتنقص، وقد قال تعالىٰ: ﴿فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤].

النوافل من الإيمان عند أبي الهذيل وبشر بن المعتمر وقاضي القضاة. وهو مذهب واصل وعمرو بن عبيد. وقال أبو علي وأبو هاشم: ليست منه. والإيمان اسم يقع علىٰ الواجبات. لنا أنه ثبت أنها من الدين فكانت من الإيمان لاستحالة أن يقال: ركعتا الفجر ليستا من الدين.

مقلد الحق ناج مؤمن عند أبي القاسم. وعند النصيرية ليس بمؤمن. وقال بعضهم: هو مؤمن. عندنا لا ندري ما حاله عند الله.

وجه قول أبي علي وأبي هاشم أن التقليد فاسد فصار اعتقاده كلا اعتقاد، ولأنه أقدم علىٰ اعتقاد لا يأمن كونه قبيحًا فيقبح.

---

(١) ورد فوق هذه الكلمة ما كتبه الناسخ «اضبط».

وجه قول أبي القاسم أن الاعتقاد قد حصل ولإجماع الصحابة.

[في الكفر][1]

الكفر والشرك شيء واحد، والمنافق كافر. وقالت الإباضية: المنافق بريء من الشرك. لنا في النفاق قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [التوبة: ٦٧][2] وقال بعضهم: الشرك غير الكفر. لنا أن الكافر اسم لمن يستحق ضربًا من العقاب عظيمًا. وهذا حاصل في الشرك، ولأن أحكامهما سواء.

كافر أرسل حجرًا إلىٰ نبي ثم آمن قبل وصوله فهذا فعل يسمىٰ كفرًا. وقال أبو القاسم: لو خلينا والقياس لما سميناه كفرًا لأنه كان ينبغي أن يسمىٰ فاعله كافرًا، وهذا فاسد، لأن قولنا كافر ليس بمشتق، وإنما هو اسم لمن يستحق العقاب علىٰ ما قررنا.

الإكفار يدخل في أفعال القلوب، ويستوي فيه العزم والاعتقاد، وكذلك يدخل في أن يفعل ولا يفعل، لأنه لا خلاف أن الجهل بالله كفر، والعزم علىٰ الكفر كفر، وعبادة الصنم كفر وترك المعرفة كفر.

وقالت الكرامية: الكفر لا يدخل في أفعال القلب. وهذا فاسد، لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤].

وقال بعضهم: الإكفار يدخل في العزم دون الاعتقاد. وهذا فاسد، للإجماع بأن الجهل بالله كفر.

وقال بعضهم: الكفر يدخل في أفعال القلب دون أفعال الجوارح. وهذا

---

(١) العنوان من عندنا.

(٢) كتب الآية هكذا: «إن المنافقين هم الكافرون».

خطأ، لأن عبادة الصنم كفر بالإجماع، ومن استخف بالنبي والقرآن حتىٰ ألقاه في نجاسة كفر.

وقال بعضهم: إن الكفر يدخل في الأقوال. وهذا فاسد لما ذكرنا أن الجهل بالله كفر بالإجماع.

وقال بعضهم: القول لا يدخله كفر. وهذا فاسد، لأن إظهار كلمة الكفر كفر.

وقال بعضهم: الكفر يقع في أن يفعل ولا يقع في أن لا يفعل. وهذا فاسد، لأن من لم يعرف الله مع التمكن كفر.

الإكفار يدخل مع التأويل. وقال بعضهم: لا يدخل.

لنا أن أكثر الكفار يكفرون بسوء التأويل كاليهود والنصارىٰ. وقال بعضهم: لا يدخل بعد الإقرار بالإسلام. وهذا فاسد، لإجماعهم من استحل الخمر كفر. ومن شبه الله بعد الإسلام كفر.

لا يصح إثبات كفر إلا بدليل سمعي، خلافًا لبعضهم، لأن للكفر أحكامًا تعبدنا بها، فلا بد من دليل سمعي. ويجوز أن يكون فسقًا لا يدل عليه. والفرق أنه لو دل لكان فيه يعرف الصغائر، وذلك لا يحسن، ولأن العلم بفسق الفاسق لا يفيد ويكفر الكافر يفيد الأحكام.

قال أبو رشيد: هما عندي سواء. ويجوز أن يكون كفرًا غير معلوم لأن للفسق أحكامًا كرد الشهادة ونحوه. قال القاضي: رد الشهادة ليس من أحكام الفسق، لأن غير الفاسق ترد شهادته.

قال أبو علي: العزم علىٰ الفسق فسق. وقال أبو هاشم: لابد أن يكون دونه، وقد بينا.

قال أبو علي: إظهار الكفر كفر إلا عند الإكراه. وقال أبو هاشم: لا يكون كفرًا إلا مع مطابقة الاعتقاد. ثم يستوي حال الإكراه وحال الاختيار.

وجه قول أبي علي أنه عند الإظهار يحكم عليه بكفره وتجري عليه أحكام الكفار، ولأنه لو لم يكن كفرًا لجاز أن يحسن لبعض المنافع لأن ما يحسن لدفع المضار لا يمتنع أن يحسن للنفع.

وجه قول أبي هاشم أنه لو كان كفرًا لما جاز أن يبيحه الله عند الإكراه كالاعتقاد.

من أثبت الرؤية من غير كيف ويشبه لا يكفر عند أبي الهذيل والإسكافي وشيخنا. وقال النظام وبشر بن المعتمر وأبو موسىٰ والجعفران وأكثر البغدادية: يكفر علىٰ أي وجه قال.

لنا أنه غلط في حقيقة الرؤية وجهله ولم يجهل صفة لله فلا يكفر.

من أطلق القول بأنه تعالىٰ قضىٰ المعاصي يكفر عند جعفر بن مبشر. وقال جماعة من أصحابنا: إن عنىٰ به أنه علمها لا يكفر، وينبغي أن يحمل قول جعفر علىٰ هذا.

لنا أنه إذا عنىٰ بالقضاء العلم فقد أشار إلىٰ معنىٰ صحيح فلا وجه لتخطئته فضلًا عن تكفيره، فأما إذا عنىٰ به الخلق فهو الجبر فيكفر.

قال أبو علي وأبو هاشم: من قال: إن القرآن ليس بقديم ولا مخلوق وهو محدث لا يكفر. ومن قال: إنه قديم يكفر. ولو قال: ليس لغير الله[1] يكفر. ومنهم من قال: يكفر. لنا أنه أخطأ في العبارة.

---

(١) في المخطوط: «ليس بغير».

حكىٰ شيخنا أبو القاسم عن المعتزلة جميعًا أن المجبرة والمشبهة كفار يجب استتابتهم، ولا تحل الصلاة عليهم ونحوه. ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: حكمهم حكم المرتدين. وهو قول جعفر بن مبشر، واختيار القاضي. وقال أبو هاشم في أحد قوليه: حكمهم حكم أهل الكتاب. وهو مذهب ثمامة. وقال أبو القاسم: هم من أهل الملة تجري عليهم أحكام المسلمين. وقال محمد بن شبيب: المشبه كافر، والمجبر ليس بكافر، لأنه غلط في أفعاله تعالىٰ. وقال الإسكافي: كفر المجبرة أشد من كفر المشبهة.

لنا إذا ثبت أنهم كفار أجري عليهم أحكام الكفار، وإذا أتوا بالشهادتين ثم أظهروا الجبر كانوا مرتدين.

وجه قول أبي هاشم لأن في أهل الكتاب مجبرة ومشبهة ولا يزيدها ولا عليهم.

الشاك في كفر المجبرة والمشبهة. قال بعضهم: كافر. وهو قول الإسكافي. وعندنا إن شك في كفره مصوبًا لرأيه يكفر، وإن خطأه ولم يكفره لا يكفر .

لنا أن المعرفة بأن الذنب كفر سمعي وليس كل أحد مكلفًا بمعرفته.

عندنا المجبر والمشبه لا يعرفان الله تعالىٰ. وقال الإسكافي: المشبه لا يعرفه تعالىٰ، والمجبرة النجاري والجهمي يعرفه. وقال أبو القاسم: المجبر لا يعرف الله تعالىٰ من وجه، ويعرفه من وجه.

لنا أن المجبر في قوله: (يَخْلُقُ الْأَفْعَالَ) قد أفسد علىٰ نفسه الطريق الذي به يعلم أن للعالم صانعًا.

اختلفوا فيمن خرج إلىٰ قول هو كفر من جهة التأويل. قال شيخانا والقاضي: يوصف بأنه من الأمة من أهل الصلاة. وقال بعضهم: لا يوصف.

لنا أن الأمة في التعارف من صدق الرسول وقبل ما جاء به، والمجبرة والمشبهة بهذه الصفة.

المجبر والمشبه لا يصلىٰ عليهم ولا يدفن في مقابر المسلمين عند أبي علي وأبي هاشم، لأنه ثبت كفرهم. وعند أبي القاسم يحكم فيهم بحكم أهل الملة، لأنهم بالشهادتين دخلوا في الملة فبتركه يخرجون منه.

واختلفوا في قتلهم؛ فأطبق أصحابنا أن الأمر فيه إلىٰ الإمام غير هشام بن عمرو، فإنه جوز قتلهم غيلة.

لنا أنه بمنزلة الحدود فكان إلىٰ الإمام، فأما سبيهم وأموالهم فيبتنىٰ علىٰ كونهم مرتدين أو من أهل الكتاب.

قول الطفل: الله ثالث ثلاثة فهو كفر، وكذب موضوع الوزر عند أبي الهذيل وأبي القاسم. وقال النظام وبشر: هو كذب وليس بكفر. وهو قول شيخنا والقاضي. وقال الجاحظ: ليس بكذب أيضًا.

لنا في أنه كذب، لأن مخبره بخلاف خبره. وفي أنه ليس بكفر أنه لا يستحق عليه عقاب.

قالت البغدادية: من قال: لا يقدر الله علىٰ الظلم كفر. قالوا: وتاب النظام عن ذلك. وقال أبو الهذيل: لا يكفر. وقال القاضي: يجب أن يقرر عليه؛ فإن قال الواحد منا يقدر علىٰ جنس لا يقدر الله تعالىٰ عليه كفر، لأنه عجز الله. فأما إذا قال: إنه يقدر عليه الله إذا فعله كان الفعل علىٰ صفة لا يكفر.

الاختلاف في المعارف لا يكفر أحدهما صاحبه، ويقفون في الفسق، فأما إن قالوا في بعض الكفار: إنه معذور فإنه كفر. وقال بعضهم: هو كفر.

لنا أنهم اختلفوا في صفة المعرفة لا في الله تعالىٰ.

من جوز تعذيب الأطفال لا يكفر عند أبي علي. وأبو هاشم يتوقف فيه. وقال القاضي: يكفر لأنه أضاف الظلم إلىٰ الله تعالىٰ.

الخوارج بالخارجية يفسقون ولا يكفرون. ومن الناس من يكفرهم.

لنا أن أمير المؤمنين عليه السلام لم يحكم بتكفيرهم. ولأنهم خالفوا في علي وعثمان وصفهم الذنوب.

من قال: الذنوب كلها كفر وجوز علىٰ الأنبياء كفر خلافًا لبعضهم.

لنا أن تكفير النبي كفر.

المرجئ علىٰ أصناف من قال لا وعيد لأهل الصلاة كفر. ومن أجاز الخلف علىٰ الله كفر. ومن أثبت شرطًا غير معلوم في آي القرآن كفر. فأما من قال بتعارض العمومين أو ثبت شرطًا معلومًا في آي الوعيد لا يكفر. ومنهم من يقول: لا يكفرون بشيء. ومنهم من يكفرهم.

من قال بالرجعة كفر. ومنهم من قال: لا يكفر.

لنا أنه رد ما علم من دين الرسول صلىٰ الله عليه ضرورة.

من قال: إنه عالم بعلم قادر بقدرة قديمة يكفر. ومنهم من قال: لا يكفر.

لنا أنه أثبت مع الله تعالىٰ قديمًا فيكفر.

من قال القرآن ليس بكلام الله تعالىٰ يكفر عندنا، خلافًا لبعضهم.

لنا أنه رد ما علم من دين الرسول صلىٰ الله عليه ضرورة.

من قال: إن العباد يقدرون علىٰ السواد والحمرة والحرارة والبرودة يكفر عند أبي هاشم. وعند القاضي لا يكفر، لأنه لا يؤثر في التوحيد والعدل.

مخالفة الإمام ليس بكفر. وعند الإمامية كفر.

لنا أن أمير المؤمنين عليه السلام لم يحكم على مخالفيه بالكفر، وكذلك أصحابه.

لا يحل إظهار كلمة الكفر إلا مع التعريض، ويجوز التقية فيه. وأما في القتل والظلم فلا يحل الإقدام والتقية، والأنبياء لا يجوز عليهم التقية، لأنه يؤدي إلى أن لا يعلم المصالح، فأما الإمام فتجوز له التقية إذا ظهرت أمارات الخوف. وقال سليمان بن جرير: لا يجوز له التقية في جميع الأحوال.

لنا أنه لو جازت التقية من غير أمارة خوف لم يؤمن في كل أحد أن يكون في تقية فلا يوثق بالأقوال والأفعال. وقالت الأزارقة: لا يجوز التقية ألبتة. لنا قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦].

واختلفوا فيما يجوز فيه التقية؛ فقالت الإمامية: تجوز التقية في كل شيء حتى القتل والظلم.

لنا أنه لا يجوز الإضرار بالغير لدفع الضرر عن نفسه.

لا يجوز قتل الهوام عقلًا، وإن خفناه. وقال أبو القاسم: يجوز. وأجمعوا أنه يجوز قتله شرعًا.

لنا أنه إضرار بغيره فلا يجوز ابتداء إلا أن يدفعه عن نفسه.

الكذب لا يقع من أهل النار. وقال أبو القاسم: يقع.

لنا أنهم ملجئون إلى تركه، لأنه تكليف حتى يخلى بينهم وبين الكذب.

قال أبو علي: من أطلق أنه تعالى جسم يكفر إذا كان يعرف اللغة. وقال أبو هاشم: لا يكفر حتى يستفسر؛ فإن قال: أريد أنه قائم بنفسه لا يكفر.

لنا أنه لفظ محتمل فلا يكفر بذلك، ولأنه أخطأ في اللغة العربية.

من قال: إن الله تعالىٰ ليس بسميع ولا راءٍ يكفر عند أبي علي. وقال أبو هاشم: إن أثبت الله علىٰ مثل صفة الراء غير أنه سماه عالـمًا لا يكفر، لأنه لا اعتبار بالألفاظ، وإنما الاعتبار بالمعاني.



القسم التاسع
الكلام في الإمامة
مسائل الإمامة

الإمامة لا تجب عقلًا. وقالت الإمامية: تجب. وهو قول أبي القاسم البلخي.

لنا أنه لو كان شرطًا في التكليف لم تخل إما أن يكون تمكينًا أو بيانًا أو لطفًا، وبطل الجميع، لأنه لو كان لطفًا لم يخل من أن يكون عامًا كالمعرفة أو خاصًا وبطل الأول لأنه لابد من وجه لأجله يكون لطفًا كالمعرفة وكونه لطفًا خاصًا يعلم بالسمع، ولأن ما يجوز أن يخلو منه تكليف الإمام يجوز أن يخلو منه تكليف غيره، ولأنه يحتاج إليه لأمور شرعية.

الإمام يجب في الشرع، خلافًا للأصم وجماعة من الحشوية.

لنا إجماع الصحابة علىٰ وجوب إقامة الإمام، ولأنه تعالىٰ أوجب الحدود ولا يقيمها كل أحد فلا بد من إمام يقيمها. وما لا يتم الواجب إلا به وجب كوجوبه.

قال أبو علي: إقامة الإمام من مصالح الدين. وهو قول القاضي. وقال أبو هاشم: من مصالح الدنيا. لنا أنه يراد لأمور شرعية.

قال أصحابنا: ما نص النبي صلىٰ الله عليه علىٰ أحد. وقالت الإمامية والزيدية وبعض الخوارج والبكرية: إنه نص علىٰ الإمام.

لنا أن الصحابة فزعت إلىٰ الاختيار حالًا بعد حال، وذلك إجماع علىٰ عدم النص، ولأنه لو كان هناك نص ظاهر لنقل، ولو جاز كتمانه علىٰ ما تقوله الإمامية لجاز كتمان كثير من الشرائع، وفيه هدم الدين.

قال أصحابنا: الإمامة طريقها الاختيار والبيعة. وهو مذهب الأكثر. وقالت الإمامية: النص والمعجز. وقالت الزيدية: الدعوة.

لنا إجماع أصحابه أنهم مع اختلافهم في المختار طلبوا من جهة الاختيار، واتفقوا عليه، ولأنه ثبت إمامة أبي بكر وعمر بالإجماع، وكل من قال به قال بالاختيار.

لا يعتبر في الإمامة المعجز خلافًا للإمامية.

لنا أن المعجز لا يجوز ظهوره علىٰ غير الأنبياء، وقد بينا ذلك، ولأنه لم يرو عن علي والحسن والحسين عليهم السلام معجز، وهم بنوه علىٰ العصمة، وسنبين فساده.

الدعوة والخروج ليست بطريقة الإمامة خلافًا للزيدية.

لنا أن الخروج والدعوة لا يحسن إلا بعد تقدم الإمام فكيف يصير به إمامًا، ولأن الصحابة اجتمعت علىٰ الاختيار، وفيه بطلان ما قالوا.

ولا يعتبر النص عندنا خلافًا للإمامية، لأنه لو كان هناك نص لنقل، ولما اختلف عند موت كل واحد ممن سموه.

العصمة ليست بشرط في الإمامة خلافًا للإمامية وبعض الزيدية، وإن كانت طرقهم مختلفة.

لنا أن الغرض منه أمور شرعية فلا تعتبر عصمته كالقاضي والأمير.

ويعتبر في الإمام أن يكون حرًّا عالـمًا. وعند الحشوية كل من غلب صار إمامًا.

لنا إجماع الصحابة علىٰ طلب الفضل من غير إنكار، حتىٰ قال عمر لأبي

بكر وقد قال: بايعوا أحد هذين الرجلين عمرًا وأبا عبيدة أتقول هذا وأنت حاضر، ولأن عمر جعلها شورىٰ بين ستة اعتقد أنهم أفضل.

ولا يجب في الإمام أن يكون أعلم أهل زمانه، وعند الإمامية يشترط.

لنا أن الصحابة لم تطلب الأعلم والإمامة أمر شرعي أخذ من فعل الصحابة لولا ذلك لما علمنا وجوبه، وقد كان أبو بكر وعمر وعثمان رجعوا إلىٰ رأي غيرهم في المسائل من الصحابة، ولأن الواجب أن يكون من العلم بمنزلة يمكن القيام بما فوض إليه.

ويجب أن يكون الإمام أفضل أو كالأفضل إلا لعذر. وقالت الحشوية: يجوز إمامة المفضول بكل حال.

لنا ما ذكرنا من إجماع الصحابة علىٰ طلب الأفضل، ولذلك قال عمر لأبي عبيدة: امدد يدك أبايعك، فقال: ما علمت لك فهي في الإسلام غير هذا يقول هذا وأبو بكر حاضر.

ويجوز العدول إلىٰ المفضول لعذر عندنا، وقال بعضهم: لا يجوز. وهو مذهب الجارودية والإمامية.

لنا إذا كان المفضول أصلح جاز العدول إليه كما لو كان الأفضل أعمىٰ.

وينبغي أن يكون الإمام صاحب اجتهاد، ويجوز أن يحتاج إلىٰ غيره خلافًا للإمامية.

لنا أنا نعلم أنه قد يحتاج إلىٰ غيره في كثير من الأحكام كقيم المتلفات وأروش الجنايات، ولأن النبي ﷺ كان يرجع إلىٰ غيره، وأن أبا بكر وعمر كانا يرجعان إلىٰ الصحابة من غير إنكار عليهم.

ولا تجوز الإمامة في غير قريش. وقالت الحشوية وبعض الخوارج: يجوز.

لنا إجماع الصحابة والخبر المشهور «اَلْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ». قال أبو علي: يجوز أن يخلو الزمان من قريش يصلح للإمامة فحينئذ يقام من غيرهم. وقال أبو هاشم والقاضي: لا يجوز. لنا قوله صلىٰ الله عليه: «اَلْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» وهو بيان لموضعهما فيستحيل خلوها منه.

الهاشمي والقريشي إذا اجتمعا واستويا من جميع الوجوه وعلم من حال الهاشمي أن الانقياد له أكثر فلا بد من أن يعقد له، فأما إذا استويا من كل وجه فالعقد لكل واحد جائز عند شيخنا والقاضي. وقال كثير من المعتزلة: الأولىٰ بالعقد أمس القوم برسول الله صلىٰ الله عليه وأقربهم نسبًا. وقال ضرار: الأعجمي أولىٰ من العربي، والذليل أولىٰ من العزيز. لنا أنهما استويا في جواز العقد. وما قاله ضرار باطل، لما بينا من إجماع الصحابة علىٰ طلب الأفضل.

معدن الإمامة قريش عندنا. وعند الزيدية ولد الحسن والحسين. وعند الإمامية ولد الحسين. لنا قوله عليه السلام: «اَلْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» وهذا نص ولإجماع الصحابة.

لا يجوز الإمام أكثر من واحد. وهو الصحيح من مذهب الزيدية. ومن الناس من جوز اثنين، وإليه تذهب الكرامية.

لنا إجماع الصحابة، فإن الأنصار لما قالت: منا أمير ومنكم أمير، أنكروا. وقالوا: لا يصلح هذا الأمر إلا لواحد، ولأنه لو جاز اثنان متباعدان لجاز ثلاثة وأربعة ولجاز متقاربين كالقاضي، ولا يلزم النبوة لأن عقلًا يجوز في الإمام غير أن السمع منع منه.

إذا بويع لإمامين ولا يعلم التاريخ؛ عند أبي علي تستعمل القرعة. وعند أبي هاشم يبطل العقد ويستأنف، لأنهما وقعا معًا فبطلا كنكاح ولي لامرأة بين رجلين يبطلان ويستأنف العقد، كذلك هذا.

ويجوز أن يكون في وقت واحد جماعة يصلحون للإمامة. وقال عباد: لا يجوز. وهو قول الإمامية.

لنا إجماع الصحابة فإن عمر جعلها بين ستة وأمر ببيعة أحدهم، ولم ينكر عليه أحد، فلولا أنهم كانوا يصلحون للإمامة وإلا لم يجعل شورىٰ بينهم.

ومن يصلح للإمامة لا يصير إمامًا إلا بالبيعة. ويحكىٰ عن بعض الزيدية أنه بإجماع الخصال يصير إمامًا، والذي استقر عليه مذهبهم أنه يصير إمامًا بالانتصاب.

لنا اجتماع الصحابة في اشتراط البيعة.

البيعة أن يعقد واحد برضا أربعة من أهل الحل والعقد فيصير إمامًا. ومن الناس من قال: يكفي بيعة واحد. وهو قول أبي القاسم.

لنا إجماع الصحابة، فإن عمر وأبا عبيدة عقدا لأبي بكر برضا سالم وبشير بن سعد وأسيد بن حضير، ثم ألزموا الناس ببيعته، وبايع عبد الرحمن عثمان برضا الباقين.

الإمام إذا عهد إلىٰ غيره فإنه يصير إمامًا، ولا يشترط رضا أهل الحل والعقد عند الأكثر. وهو قول أبي هاشم. وقال أبو علي: لابد من رضاهم. وقال سليمان بن جرير: له أنه يفعل لا علىٰ طريق الإلزام. والأصلح أن لا يفعل. وللأمة مخالفة أمره من بعده وصرف الأمر إلىٰ من يراه أصلح.

لنا أن أبا بكر عهد إلىٰ عمر مع كراهة بعضهم، ولم يروا أنهم عقدوا عقدًا

جديدًا وصار إمامًا.

وإذا بايع الأمة لرجلين لا يشعر أحدهما بشأن صاحبه فلكل واحد تنفيذ الأحكام إلىٰ أن يعلم بخبر صاحبه، فحينئذ يتوقف. ومن الناس من لا يجوز ذلك.

لنا أن العقد وقع علىٰ صحة فجاز له تنفيذ الأحكام.

قال أصحابنا وأكثر الأمة: الإمام بعد رسول الله صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله أبو بكر للبيعة، والإجماع علىٰ إمامته. وقالت الزيدية والإمامية: الإمام بعده علي عليه السلام. وقالت الروندية: الإمام هو العباس.

لنا إجماع الصحابة علىٰ إمامته، وما روي عن الخلاف زال عن قرب، وإن شئت قدرت إمامة عمر وهو مبني علىٰ إمامة أبي بكر، ولم ينقل فيه خلاف.

النص الذي تقوله البكرية والحسن علىٰ أبي بكر باطل عندنا، لأنه التمس البيعة وقال: بايعوا أحد هذين الرجلين، وهذا ينفي النص عليه، ولأنه لو كان نص لنقل.

قضاء أبي بكر في فدك كان صحيحًا عندنا، خلافًا للإمامية وبعض الزيدية.

لنا أنها لو كانت مظلومة لبصرها بنو هاشم والمسلمون. ولأن فدك لو كان إرثًا لشاركها أزواجه والعباس، ولأن قضاءه لو كان باطلًا لنقضه أمير المؤمنين عليه السلام.

كل من قال بإمامة أبي بكر قال: الإمام بعده عمر، ثم عثمان، ثم اختلف أصحابنا في عثمان بعد الأحداث وفي قاتليه وخاذليه فقال «المعتزلة»[1] إلا القليل: إنه علىٰ أصل ولايته ويتبرون من قاتليه وخاذليه. وتوقف بعض المعتزلة فيه وفيهم.

---

(١) ورد في الأصل «المتزلة»، والتصحيح من عندنا.

ويه قال أبو القاسم. وبعضهم توقف في خاذليه وتبرأ من قاتليه. وقال سليمان بن جرير كفر بإحداثه. فأما الإمامية فيكفرون الكل، ومن تابعهم. وقال بعضهم: إنه فسق بإحداثه ولم يتبروا من قاتليه وخاذليه.

وحكي عن أبي الهذيل أنه قال: إني أتولىٰ عثمان علىٰ حياله وقتلته علىٰ حيالهم، ولا أدري كيف حالهم. وقال مشايخنا أبو علي وأبو هاشم ومن تبعهما: إنه علىٰ أصل ولايته لا نتبرأ منه ونتبرأ من قاتليه وخاذليه، ولا فرق بين أول أمره وآخره.

لنا أنه ثبت إمامته ووجوب ولايته بأمر قاطع فلا يعترض عليه بما يحتمل، ويوجب الظن، وكل ما يروىٰ فهو محتمل.

والإمام بعد عثمان أمير المؤمنين عليه السلام وإمامته ثابتة بأقوىٰ الوجوه. ومن الناس من يطعن في إمامته بمقاتلة أهل القبلة.

لنا أن المهاجرين والأنصار بايعوه، فمن خالف وجب دفعه ومحاربته. وقد ذكر أبو جعفر الإسكافي أن من ذهب إلىٰ المذهب الثاني افترقوا؛ فمنهم من خطّأ أمير المؤمنين عليه السلام في حرب الجمل. ومنهم من خطّأه في حرب الكل. ومنهم من توقف فيه. وما ذكرناه يبطل قول الكل. ويدل عليه قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ ﴾ [الحجرات: ٩] إلىٰ قوله: ﴿ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ﴾ [الحجرات: ٩] فأمر بمقاتلة الباغي ولا بغي أكثر من الخروج علىٰ الإمام العادل.

أفضل الصحابة أمير المؤمنين عند جماعة من البغداديين. وهو قول الشيخ أبي عبد الله والقاضي. وقال النظام والجاحظ والمرجئة والخوارج: الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي. ومذهب الشيعة تفضيل علي عليه السلام علىٰ

الكل. ووقف أبو الهذيل وجعفر بن حرب في تفضيل أمير المؤمنين عليه السلام وأبي بكر وعمر وفضلاه علىٰ عثمان. وقال أبو علي وأبو هاشم بالتوقف في الجميع.

لنا قوله صلىٰ الله عليه: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَىٰ إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي» ومن منازله أنه أفضل منه. وقوله: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ» فدل عليه، ولأنه اجتمع فيه خصال الفضل، وافترق في غيره فكان أفضلهم.

وإذا كان مذهب أصحابنا الأكثر أنه أفضل، والإمام أبو بكر ولا يجوز إمامة المفضول إلا لعذر؛ اختلفوا في وجه العذر.

فمنهم من قال: إن أكثر كانوا في قلوبهم أحقاد من أمير المؤمنين عليه السلام لما قتل من آبائهم وأقربائهم فكان لهم نفرة عنه، وكان أبو بكر رجلًا حليمًا فمالوا إليه لهذه المصلحة. وهذا فاسد، لأن قتله أباءهم فضل له فكيف يكون سبب النفرة؟!، ولأنه لا يظن بالمسلمين أنهم نفروا عنه لما قتل من الكفار.

وقال بعضهم: العذر أنه لما توفي رسول الله صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله نجم النفاق، وخاف المسلمون، واشتغل أمير المؤمنين عليه السلام بدفنه وتجهيزه، وخاف المسلمون تأخير البيعة فبايعوا لهذا العذر.

وقال بعضهم: إن أبا بكر وعمر وغيرهما من المهاجرين لما سمعوا أن الأنصار بايعوا سعدًا خرجوا إلىٰ سقيفة بني ساعدة لمنعهم، وجرىٰ بينهم مناظرات فخافوا إن لم يبايعوا أحدًا أنَّ تابع الأنصار سعد[1]، والدار دارهم، ولهم منعة، فلا يمكن تلافيه فبايعوا لهذا العذر. ولذلك قال عمر: كانت بيعة أبي بكر فلتة.

(١) في المخطوط: أن تابع الأنصار لسعد، والصواب ما أثبتناه.

وقال بعضهم: إنا نعلم أنه كان أفضل وأن الإمامة لأبي بكر ولابد من عذر عدلوا لأجله عن الفاضل فيقطع عليه وإن لم نعلم وجه العذر، كما يجوز أن لا نعلم وجه المصلحة في كل فعل وأمر لله تعالىٰ إذا علمنا أنه لا يفعل ولا يأمر إلا ما هو خير. وإلىٰ هذا ذهب كثير من أصحابنا البغدادية، وعليه نص أبو الحسين الخياط.

وقال بعضهم: إنه وإن كان أفضل منهم فلم يكن بينهم من التفاوت ما تقف عليه كل أحد بل إنما يتوصل إليه ينظر وربما تتكافأ الأدلة، فلذلك يتوقف بعض مشايخنا، ولعل الصحابة اعتقدوا أنهم سواء، وليس بينهم من التفاوت ما يمنع العقد.

لا شبهة أن أمير المؤمنين عليه السلام كان علىٰ صواب في حرب طلحة والزبير وعائشة، واختلفوا فيهم؛ فعندنا كانوا مخطئين ضلالًا إلا أنه قد ثبت توبتهم جميعًا. ومن أصحابنا من قال: نصوِّب أمير المؤمنين عليه السلام علىٰ حياله ونوالي القوم علىٰ حيالهم. ومن الناس من يتوقف فيهم. وعند الزيدية هم ضلال. ثم اختلفوا: فمنهم من قال: ثبت توبتهم. ومنهم من قال: لا تثبت. والإمامية يكفرونهم. ومن الناس من لا يخطئهم. أما التخطئة فظاهر لأن الخروج علىٰ الإمام العادل ضلال لا شبهة فيه خصوصًا بعد البيعة. ولذلك لما ذكر أمير المؤمنين عليه السلام للزبير الأخبار المعروفة تولىٰ وتاب. فأما التوبة فقد روىٰ رواية ظاهرة أن الزبير انصرف وتاب. وطلحة تاب. وكذلك عائشة تابت.

وقد ادعوا المناقضة علىٰ أصحابنا في هذه المسألة قالوا قد قلتم في أمر البيعة: إن البيعة لأبي بكر وعمر نقلت نقلًا مستفيضًا، فلو كانت هناك مخالفة لكانت تنقل كنقل البيعة، وشبهتم ذلك بالقرآن والمعارضة، فلما قلنا لكم مخالفة طلحة

والزبير وحربهم نقلت نقلًا مستفيضًا، فلو كانت توبتهم صحيحة لنقل كذلك، فلما لم تنقل وجب أن لا يحكم بتوبتهم. قلتم في التوبة يجوز أن لا تنقل ذلك النقل ويحكم بها، وهذه مناقضة عن قرب. وقد أجاب قاضي القضاة رحمه الله في الفرق بينهما: أن طريق البيعة والمخالفة العلم في الموضعين فلا يحكم إلا بعد نقل مستفيض. وههنا طريق الحكم بالتوبة غالب الظن لأن من تاب مشاهدة يجوز أن يكون باطنه بخلاف ظاهره، ومع ذلك يحكم كذلك. ههنا يجوز إذا حصلت أمارات توجب غالب الظن أن يحكم.

قال أصحابنا: معاوية ضال مخطئ في جميع ما صنع مع أمير المؤمنين والحسن عليهما السلام ولم تثبت توبته فيجب التبرؤ منه. وقالت الحشوية: لا يجوز.

وذكر عن الأصم أنه في بعض تلك الأحوال يخطيء معاوية، وفي بعضها يخطيء أمير المؤمنين عليه السلام.

لنا أن محاربة الإمام العادل بغي وفسق. ولأن معاوية قد أتىٰ مع محاربته لأمير المؤمنين ما نقطع به علىٰ فسقه وأقدم علىٰ ما يقرب إلىٰ الكفر كاستخلاف زياد، وقتل جماعة من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، والبيعة ليزيد اللعين.

قال أصحابنا: ما فعله أمير المؤمنين عليه السلام من أمر الحكمين كان صوابًا. وقالت الخوارج: كانت كفرًا وضلالًا. ومن الناس من قال كان مكرهًا عليه.

لنا أن للإمام أن يجتهد فيما يؤدي إلىٰ زوال التشتت، ويفعل ما يكون أقرب في ظنه إلىٰ معاونة أصحابه ودفع العدو. وهذا كان رأي أمير المؤمنين عليه السلام، لأن أصحابه اضطربوا عليه عند رفع المصاحف، وخشي أنه إن لم يجب إلىٰ

التحكم أن يحدث في الإسلام فرق عظيم لا يمكن تلافيه، وإنما حكَّم أبا موسىٰ ليحكم بما في كتاب الله تعالىٰ لا ليخالفه وإنما الخيانة علىٰ أبي موسىٰ فيما صنع لا عليه.

اتفق أصحابنا أن الإمام بعد أمير المؤمنين عليه السلام الحسن عليه السلام لاجتماع المسلمين عليه، ولأنه كان أفضل أهل زمانه. ومن أصحابنا من قال: كان سعد أفضل منه غير أنه لم ينهض بالأمر. ويحكىٰ ذلك عن أبي علي. ومنهم من قال: الحسن كان أفضل من سعد. وهو الصحيح.

قال أصحابنا: الحسن مات علىٰ إمامته ولم ينعزل. وقالت الحشوية: خرج من أن يكون إمامًا. لنا أن الإمام لا يخرج عن إمامته إلا بحدث يحدثه، ولم يوجد ذلك من الحسن عليه السلام.

وما فعله الحسن عليه السلام من الاعتزال كان صوابًا عندنا. ومن الناس من يخطئه. لنا أنه رأىٰ من تشتت أصحابه وهمّ الخوارج به وخذلان أكثر خواصه واستئمان عبيد الله بن العباس صاحب لوائه إلىٰ معاوية ما علم أنه إن لم يعتزل هلك وجميع أهل بيته، فكان الصلاح فيما فعل.

الإمام بعد الحسن هو الحسين عليهما السلام، لأنه كان أفضل أهل عصره، وبايعه جماعة من أهل الحل والعقد، وإنما خالفت الحشوية حيث اعتقدوا إمامة يزيد لعنه الله وجعلوا الحسين كالباغي، وهذا من الخذلان.

الإمام بعد الحسين زيد بن علي ويحيىٰ بن زيد والنفس الزكية وأخوه وجميع من خرج من العترة عليهم السلام، وبايعه أهل الفضل خلاف الإمامية والحشوية وغيرهم. لنا أنهم كانوا صالحين للإمامة وبايعهم جماعة من أهل الحل والعقد.

قالت الإمامية: أمير المؤمنين عليه السلام وبعده اثنا عشر معصومون. وقالت

الزيدية: أمير المؤمنين كان معصومًا، والحسن والحسين عليهم السلام. وقال أكثر المعتزلة: إن أمير المؤمنين وأبا بكر وعمر والعشرة معصومون.

قال القاضي: نقطع علىٰ أن أمير المؤمنين معصوم بخبر الموالاة، فأما باقي العشرة إن صح ذلك الخبر قطعنا أنهم معصومون. وقال: إن ذلك الخبر قد ظهر وانتشر وتلقته الأمة بالقبول فيقرب أن يقال: إنه صحيح.

عندنا أحكام الإمام الجائر لا تنفذ، والتولي من جهته لا تحل، والمحاكمة إليه لا تجوز. ومن الناس من جوز جميع ذلك. لنا أنه ليس بإمام فصار كسائر الناس.

قال أبو علي وأبو هاشم: التولي من جهة الظلمة فسق، لأنه يوهم أنه ممن لهم أن يولوا، ولأن إزالته تجب، فكيف يصح أن يولوا. ومن أصحابنا من قال: إنه خطأ وليس بفسق. والصحيح هو القول الأول.

قال أصحابنا: الصلاة خلفه تجوز. وقالت البغدادية: لاتجوز. وهو مذهب الزيدية، لأنه فاسق، والصلاة خلف الفاسق لا تجوز عند البغدادية، وتجوز عند البصرية.



باب الأمر بالمعروف

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب بالقول والسيف إذا لم يكن فيه مفسدة. وقالت الحشوية: لا يجب. لنا قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ٩] الآية، ثم قال: ﴿فَقَـٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى﴾ [الحجرات: ٩] فأثبت القتال مع الباغي.

عندنا يجوز الأمر بالمعروف وإن لم يكن ثم إمام، خلافًا للإمامية. لنا الآية، ولم يفصل بين وقت ووقت، ولأن دليل الأمر بالمعروف لا يخصص وقتًا. قال أبو علي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب عقلًا. وقال أبو هاشم: يجب سمعًا ولا يجب عقلًا إلا أن يكون عليه ضرر. لنا أنه لو وجب لكان لابد من وجه لأجله يجب، ولو كان وجه لكان لأنه منكر يمكن المنع منه من غير ضرر ولو وجب لهذا لوجب علىٰ الله تعالىٰ المنع.

عندنا الأمر بالمعروف الذي هو غير واجب لا يجب. وأطلق أبو القاسم القول بأن الأمر بالمعروف واجب، ولا شك أن مراده ما ذكرنا. لنا إن أراد وجوبه مطلقًا أن وجوب الأمر بالشيء لا يكون آكد من ذلك الشيء فإذا كان ذلك الفعل يجوز تركه فالأمر به أولىٰ.

إذا أكره غيره علىٰ لطم غيره وهدده بالقتل قال أبو القاسم: إن كان لطم غيره دون قتله فله أن يفعله، وإن كان أعظم فليس له ذلك. وعندنا ليس له ذلك. لنا أنه يدفع الضرر عن نفسه بظلم غيره فلا يجوز.

عندنا يصح الإكراه علىٰ الزنا، وظاهر كلام أبي القاسم أنه لا يصح، لأنه قال

مع الإكراه لا ينتشر. لنا أنه فعل فيصح الإكراه عليه كسائر الأفعال.

المكره لابد أن يعرض فإن لم يسنح له أو لم يحسن المعاريض عند أبي علي ما يأتيه من الكذب قبيح، ولا يؤخذ به، ولا إثم عليه. وعند أبي الهذيل لا يقبح. وعند أبي هاشم يقبح، ويؤخذ به. وهو قول أبي علي آخرًا.

وجه ذلك أنه كذب فيقبح، ولأن ما يصير به الكذب كذبًا لا يؤثر الإكراه فيه، وهو الإرادة، ويمكنه إظهار صيغة الكذب من دون حقيقة الكذب، فإذا لم يفعل فكأنه فعل ذلك مختارًا، فيؤخذ به.

من كان في يده الحلال والحرام تحل مبايعته عند أصحابنا، ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: يرجع إلىٰ قوله. وقال أبو هاشم: يرجع إلىٰ قوله مع غلبة الظن بأنه صادق. وذهب القاضي إلىٰ قول أبي علي. لنا أنه يعتبر في معاملة الغير ظاهر يده لا غالب الظن، ألا ترىٰ أنه يحكم بما في يده له بظاهر يده، وكذلك إذا كان في يده «مُذكي»[1] وميت يؤخذ بقوله بالإجماع دل علىٰ ما قلنا.

إذا دفع درهمًا إلىٰ امرأة نصفه عن دين لها ونصفه ليفجر بها قبح الجميع. ثم اختلفوا: فقال أبو علي يقبح لأنه أمر بقضاء الدين في حال لا يكون معه الفجور. وقال أبو هاشم: قبح لأنه لم يتميز قبحه من حسنه. قال القاضي: وهذا أصح وأبين.

في دار الكفر ودار الإسلام

لا خلاف أن الدار داران؛ دار كفر ودار إسلام. وفائدة معرفة الدور أن من وُجد في دار الإسلام ولم يعلم حقيقة حاله حكم له بحكم الإسلام من أكل ذبيحته

(١) كذا ورد بالأصل!.

والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين. ومن وجد في دار الكفر ولم يعلم حاله يحكم عليه بأحكام الكفر، ثم اختلفوا في دار الإسلام ودار الكفر اختلافًا متفاوتًا فالذي عليه عامة شيوخنا في هذه الدور التي يظهر فيه الإسلام أنها دار الإسلام، وإنما اختلفوا فيما يتصل بفروع من حيث اختلفوا في أن الصفة التي لها كانت دار الإسلام ما هي؟ فتفسير قولهم في ذلك اختلف تفريعهم؛ فمنهم من اعتبر الغلبة ونفاذ الأمر. وهو قول أبي القاسم. ومنهم من اعتبر الكثرة فقط. ومنهم من جعل الحكم لما يظهر في الدار. ومنهم من جعل الحكم لما يدل أن يظهر في الدار، ويؤخذ المقيم فيها بإظهاره. ومنهم من اعتبر أن لا يكون أهل الحق في تقية من إظهار ما يدينون به من العدل والتوحيد، فمتىٰ لم يكونوا في تقية فالدار دار الإسلام، وإن كانوا في تقية فالدار دار كفر.

والصوفية من أصحابنا يتشددون في ذلك، ويقولون: كل موضع ظهر فيه التشبيه والجبر فذلك دار كفر. وعند الخوارج هذه الدور كلها دار كفر، من حيث ظهر الحكم بغير ما أنزل الله، إلا الإباضية فإنها تجعلها دار توحيد لا دار إيمان. والبيهسيَّة تجعل الحكم للإمام والسلطان. فأما ما عليه الفقهاء فهو اعتبار ظاهر الإسلام دون المذاهب، ولذلك يجعلون دار الكفر دار الحرب.

فالذي ذهب إليه شيخانا وأبو عبد الله والقاضي ومن تبعهم أن المعتبر في ذلك شيئان؛ أحدهما ما يظهر في الدار. والثاني ما يؤخذ به المقيم. فإذا كان يظهر الشهادتان فيها حتىٰ لا يمكن أحدًا أن يقيم فيها إلا بإظهارهما أو يكون من مظهرهما علىٰ ذمة وجواز ولم يؤخذ المقيم بإظهار خصلة من خصال الكفر فالدار دار الإسلام، ولا معتبر بما عليه أهل الدار من المذاهب المختلفة، ويعتبرون في كونهما دار كفر أن يكون فيها نوع من أنواع الكفر حتىٰ لا يمكن المقيم فيها إلا

أن يظهره أو يكون من مظهريه علىٰ ذمة أو جواز، واعتمدوا في ذلك علىٰ ما وجد في عهد رسول الله صلىٰ الله عليه، وقد كانت[1] مكة دار كفر والمدينة دار إسلام، فيجب أن ننظر بماذا تميز أحدهما من الآخر فيجعل أصلًا في هذا الباب، فكل ما أشبه مكة فهو دار كفر، وما أشبه المدينة فهو دار إسلام، وقد كان المتعالم من حال مكة أن المقيم بها كان لا يمكنه المقام إلا بإظهار الكفر أو بأن يكون من مظهريه علىٰ ذمة أو جواز. والمتعالم من حال المدينة بعد المجبرة أنه كان لا يمكن الإقامة بها إلا بإظهار الشهادتين أو بأن يكون من مظهر بهما علىٰ ذمة أو جواز فيجب أن يجعل ذلك هو العمدة؛ لأنه لا يمكن أن يقال: لم يكن بمكة مؤمن ولا بالمدينة كافر، ولا يمكن اعتبار الغلبة لأنا لا نعلم بالمدينة ذلك عند المجبرة، ولأن النبي صلىٰ الله عليه قال: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّىٰ يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ فَإِذَا قَالُوهَا فَقَدْ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ» الخبر. فيجب أن تكون الدار دار إسلام بظهور ما حكم النبي أنه يعصم دمائهم وهو الشهادتان.

من وجد في دار الكفر يجوز أن يلعن بغير شرط. وقال أبو القاسم: لا يجوز إلا بشرط. لنا أنه يجب علىٰ المسلم أن يميز نفسه بعلامة، فإذا لم يفعل فقد عرض نفسه للبراءة.

قال أبو هاشم ومن تبعه وجماعة من المشايخ: إن الدار داران دار كفر ودار إسلام وإيمان. وقال جعفر بن مبشر الدار دار فسق إذا فيها المنكر، والفسق في الطرق والأسواق من غير إنكار.

وقال أبو علي الدار دار فسق إذا اختص بالمذاهب كدار الخوارج دون ما

---

(١) في المخطوط: وقد كان مكة.

يتعلق بأفعال الخوارج. لنا أن الاعتبار بالمعاني وليس لدار الفسق حكم يخصه حتىٰ يتبع الدار، ولا يقال: إن رد الشهادة ونحوه من أحكام الفساق؛ لأنه ليس من حكم الفاسق لأنه يرد شهادة غير الفاسق.

قال بعضهم: الدار التي لا يعلم حالها أنها دار وقف إلا كان فيها مؤمنون وكافرون، وهذا فاسد عندنا، لأن ما هذا حالها لا حكم للدار، والواجب أن يرجع في كل أحد إلىٰ ما يظهر منه من الأمارة ولا يجعل تابعًا لحكم الدار.

اختلف الناس في البقعة التي يجوز فيها المقام وما لا يجوز. فقال جماعة: إنه لا يحل للمؤمنين أن يقيم في بلد يغلب عليه مذهب من مذاهب الكفر. وقال بعضهم: لا تحل الإقامة في بلد البغاة والخوارج. وعند القاسم عليه السلام لا يحل المقام في بلد يظهر فيه المنكر ولا يمكن إنكاره. والذي عليه شيوخنا أن المقام لا يحرم عليه إذا كان يتميز منهم. وإن كان لا يمكنه الإنكار ويستوي في ذلك الكفر والفسق لنا أنه والحال هذه معذور في أن لا ينكر ولا يكون محلًا بواجب ولا مقدمًا علىٰ قبيح فجاز المقام.



القسم العاشر

الكلام في اللطيف

باب الجواهر

المعدوم معلوم عندنا. وقال بعضهم: ليس بمعلوم، وإنما العلم يتعلق بالموجود، وهو قول هشام بن عمرو والصالحي والبرذعي. وقال بعضهم: إنه يعلم في حال عدمه أنه يكون في وقت كذا. لنا أنه لو لم يعلم لما صح إيجاد الفعل المحكم، ولأن الواحد منا يعلم أفعاله الماضية كما يعلم الموجود منها.

والدليل علىٰ أن العلم بالمعدوم ليس علمًا بوجوده أن هذا القول يؤدي إلىٰ أن يكون الشيء معلومًا ومجهولًا، وهذا محال.

المعدوم يسمىٰ شيئًا عندنا. وقالت الأشعرية وجماعة: لا يسمىٰ بشيء. وهذا خلاف في عبارة فإن عندهم أن الشيء هو الموجود، وعندنا الشيء اسم يعلم ويخبر عنه. لنا قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىۡءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: ٢٣] وقال: ﴿إِنَّ زَلۡزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيۡءٌ عَظِيمٞ﴾ [الحج: ١] وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] ولأنهم يقولون: (عَلِمْتُ شَيْئًا مَوْجُودًا) دل أن الشيء قد يكون غير موجود.

قال أصحابنا: المعدوم ليس بجسم. وقال أبو الحسين الخياط: هو جسم معدوم كما أنه شيء معدوم.

لنا أن الجسم اسم لما حله المعاني، والمعدوم لا تحله المعاني من الطول والعرض والعمق.

قال أبو هاشم ومن تبعه وأبو علي ومن تبعه والبصرية: الجوهر جوهر لذاته يعني ما هو جوهر كان لا يجوز أن يكون عرضًا، ويجري عليه هذا الاسم في الوجود والعدم. وقال أبو القاسم والبغدادية: الجوهر جوهر بالفاعل.

والخلاف معهم في العبارة لأنهم يقولون: إن صفات الجنس بالفاعل، ولكن قالوا: إن ما هو سواد لا يجوز أن يكون بياضًا. فأما غيرهم ممن يقول ما هو سواد يجوز أن يكون جوهرًا، وما هو جوهر يجوز أن يكون عرضًا. فالخلاف معهم في المعنىٰ. وإلىٰ هذا يذهب الأشعرية. لنا أن الجوهر لو كان جوهرًا بالفاعل يصح أن يوجد جوهرًا سوادًا إذ لا تضاد بين الصفتين ولا ما يجري مجرىٰ التضاد، ولو جاز ذلك لكان إذا طرأ البياض ينفيه من أحد الوجهين دون الآخر فيبقىٰ موجودًا ومعدومًا، وهذا محال. وأما الخلاف في العبارة فإذا ثبت أن هذه الصفة لا تتغير بالفاعل علم أنه لذاته.

قال أصحابنا: للجوهر بكونه جوهرًا صفة تجري عليه في الوجود والعدم. وقال شيخنا أبو إسحاق بن عياش: ليس له بكونه جوهرًا صفة، وإنما يفارق غيره بصفة منتظرة وهو التخيير. لنا أنه في حال عدمه يخالف مخالفة ويوافق موافقة فلابد أن يختص بصفة لأجله يخالف ويوافق.

الجوهر ليس بمقدور للعباد، خلافًا للمفوضة والباطنية. لنا أن القدر وإن اختلفت فمقدوراتها متفقة فما من قدرة إلا وتتعلق بها أجناس المقدورات، فلو تعلق الجوهر بقدرة لتعلق بهذه القدرة، فكان يصح منا فعل الجسم وفي تعذره دليل علىٰ أنه ليس بمقدور للقدرة.

قال أصحابنا: الجوهر يبقىٰ. والبقاء هو استمرار الوجود فقط. وقال النظام: صفة الوجود تتجدد بالفاعل حالًا بعد حال.

لنا أنا نعلم ضرورة أن الذي شاهدناه اليوم من الأجسام هو الذي شاهدناه بالأمس، ولذلك يستحسن العقل المدح والذم علىٰ ما فعله أمس، ولو كانت تتبدل لما صح ذلك.

قال أصحابنا: الجوهر يبقىٰ لا بمعنىٰ. وقال أبو القاسم يبقىٰ ببقاء يحله. ووافقنا من البغدادية أبو الحسين الخياط وأبو حفص القرميسيني.

لنا أنه لم يتجدد للجسم صفة تجب لأجله تجدد معنىٰ، وإنما هو موجود كما كان، ولأن كل صفة لا تكون لعلة في حال لا تكون لعلة في سائر الأحوال طرده صفات النفس وعكسه صفات المعنىٰ، ولأن البقاء لو كان معنىٰ لجاز أن يحل الجسم في ابتداء وجوده كسائر المعاني.

الجوهر في حال حدوثه لا يكون طارئًا لعلة. وذكر الأحدب أنه يكون طارئًا لعلة، وهو الطرق. ونسبه إلىٰ أبي القاسم. وليس يصح عنه. لنا أنه ليس له بكونه طارئًا صفة زائدة علىٰ وجوده، والوجود بالفاعل فلا يكون لعلة، ولأن الطروّ لو كان معنىٰ لجاز وجوده في الجسم لأن عند الطرو يضاد البقاء، ومن حق كل ضدين أن يصح فيهما التعاقب كالحركة والسكون.

اتفق أصحابنا أن كون الجوهر كائنًا في الأماكن يتضاد غير أبي يعقوب البصري فإن عنده لا يتضاد. لنا أنه لا يجوز كون جوهر في مكانين، ولا معنىٰ مانع سوىٰ التضاد، كما لا يجوز اجتماع السواد والبياض.

ليس للمعدوم بكونه معدومًا حال. وقال أبو عبد الله البصري: له حال. لنا أن كل شيئين يتضادان بصفة والعقل يجوز أن يكون لهما ضد ثالث إلا في النفي والإثبات فإنه يقطع علىٰ أن لا ثالث لهما، فلو كان للنفي حال لجاز أن يتوقف العقل فيه ولا يقطع علىٰ أن لا ثالث يضادهما.

قال أكثر مشايخنا: الجواهر كلها جنس واحد. وقال أبو القاسم: إنها مختلفة ومتماثلة. وقال بعضهم: جميعها مختلفة. لنا أن كل واحد منهما يسد مسد الآخر فيما يجب له ويجوز له أو يستحيل عليه، وهذا علامة التماثل. ولأن الجوهر يتميز مما ليس بجوهر بكونه جوهرًا أو بتحيزه، وقد استوىٰ الجميع، ولأنه يلبتس أحدهما بالآخر علىٰ المدرك مع أنه لا تعلق بينهما والالتباس علىٰ هذا الحد إنما يكون لأجل أحدهما كان الآخر فيما يتناوله الإدراك، والإدراك يتعلق بالشيء علىٰ أخص أوصافه فيوجب اشتراكًا فيه، فإذا ثبت ذلك وجب تماثلهما.

المؤثر في التماثل صفة الذات. وقال أبو القاسم: لا بد أن يشتركا في جميع الصفات ما خلا الزمان والمكان. لنا أنه يصح التماثل من غير أن يعلم سائر الصفات، ولأن السواد متىٰ وجد فيه كونه سوادًا شاركه السواد في التماثل سواء اشتركا في سائر الصفات أم لا.

الجوهر ما إذا وجد تحيز فإذا كان وحده يسمىٰ جوهرًا، وإذا انضم إليه جوهر آخر يسمىٰ خطًا، وإذا ضم إليه جوهران يسمىٰ سطحًا، وإذا ضم إليه أربعة أجزاء يسمىٰ جسمًا عند أصحابنا، وهو أقل الأجسام. وعند أبي القاسم أقل الجسم أربعة. وعند أبي الهذيل ستة. وقالت الأشعرية: أقله اثنان، لأن الجسم هو المؤلف. وقالت الكرامية: الجسم ما يقوم بذاته.

لنا أن أهل اللغة يقولون: أجسم فيما ازداد ذهابًا في الجهات دل أنه عبارة عن الطويل والعريض والعميق، ولا يحصل كذلك بأقل من ثمانية أجزاء.

للجوهر قدر من المساحة عند أبي هاشم. وعند أبي علي لا قدر له من المساحة. قال القاضي: الأقرب أنه خلاف في عبارة لأن أبا علي يقول: إن كل جزء يختص بالتحيز ويعظم بانضمام غيره إليهن وهذا معنىٰ قولنا له قدر من المساحة،

وكان أبو علي يذهب إلىٰ أن هذه اللفظة تفيد التأليف، ويصح أن يقال: إنه خلاف في المعنىٰ؛ بأن يقول قائل: إن تحيز الجوهر لا يظهر إلا بانضمام غيره إليه، ويبعد أن يكون هذا مذهبًا لأبي علي، والدليل علىٰ فساده أن تحيزه صفة لذاته فلا يتغير بالانضمام والانفراد.

قال أبو هاشم: ليس للجوهر قدر من النقل، والنقل يرجع إلىٰ الاعتماد الذي يحله. وعند أبي علي لكل جزء قسط من النقل. لنا أن الزق إذا نُفخ حتىٰ امتلأ لا يحصل له شيء من النقل دل أن النقل يرجع إلىٰ غير الجوهر.

الجوهر يدرك بحاستي اللمس والبصر. وقال النظام: يدرك بالحواس الخمس. وقال النجار: لا يدرك بشيء من الحواس، وإنما يدرك أعراضه. ويحكىٰ عن قوم أنه يدرك بأربع حواس؛ البصر والذوق والشم واللمس. لنا في أنه يدرك بالعين أن الواحد منا يفصل عند الرؤية بين الطويل والقصير، وكذلك عند اللمس وعند غيره من الحواس لا يفصل بين شيء من ذلك.

الجزء المنفرد لا يجوز أن يرىٰ عند أبي الهذيل وأبي القاسم وأبي هاشم. وعند أبي علي يجوز أن يرىٰ. وهو قول القاضي واختيار أبي رشيد. لنا أنه يرىٰ مؤلفة فيرىٰ منفردًا، لأن المرئي إنما يرىٰ لصفة ترجع إلىٰ ذاته، وإنما لا يراه لضعف شعاعنا، فلو قوّىٰ الله الشعاع لصح أن نراه، لأن ضعف الشعاع مانع من رؤية الصغير.

وجه قول أبي هاشم أن الجزء المنفرد إذا اتصل بالشعاع صار كجزء منه فلا يُرىٰ.

الأجزاء تنتهي إلىٰ جزء لا يتجزأ. وقال النظام: لا تنتهي بل تتجزأ أبدًا. وتوقف بعضهم.

وللفلاسفة فيه خلاف أيضًا. لنا أنه ثبت في الجواهر المؤلفة أنها تآلفت بتأليف هو معنىٰ وارتفاع ذلك المعنىٰ يصح بضد، فإذا ارتفع عنه التأليف استحال عليه التجزؤ[1]، ولأنه لو كان يتجرأ أبدًا لما صح قطع شيء لأنه لا شيء إلا وله نصف، ولنصفه نصف إلىٰ ما لا يتناهىٰ، وما لم يقطع النصف الأول لا يمكنه قطع النصف الثاني. وهذا الذي أورده أبو الهذيل علىٰ النظام حتىٰ ألجاه إلىٰ القول بالطفرة.

لا يجوز وضع الجزء علىٰ موضع الاتصال من الجزئين عند أبي علي وأبي القاسم وأكثر المشايخ. وقال أبو هاشم وأبو أحمد بن علان: يجوز. وقد صنف أبو إسحاق بن عياش في أنه لا يجوز مسألة حسنة. وصنف أبو أحمد بن علان في جوازه مسألة، وتتبعها أبو رشيد. والقاضي يختار قول المشايخ. لنا أنه يؤدي إلىٰ تجزيء الجزء، وهذا لا يجوز. ولأنا لو قدرنا أربعة أجزاء كالخط ودفع الجزء وأن الوسطانيان فإنه لا يجوز أن يوضع جزء بين الجزأين علىٰ وجه لا يلاقي أحد الجزأين، لأنه يؤدي إلىٰ أن يكون بينه وبين كل جزء خلل أقل من مقدار جزء، وهذا فاسد.

وجه قول أبي هاشم أنه لو لم يكن هذان الجزءان حاصلين علىٰ ما هما عليه لكان في موضع الاتصال منهما، لأنه لا جهة فارغة إلا ويصح أن يقدر فيه هذا التقدير فيجب أن يصح وإن كان تحته، لأن تلك المحاذات في الحالين فارغة، ولأنا لو قدرنا أربعة أجزاء كالخط رفع الوسطانيان فإنه يمكن أن يوضع في وسطهما جزء لا يلاقي أحدهما، وفيه صحة ما قلنا، ولأنا لو قدرنا ثلاثة أجزاء كالخط مضمومة بعضهما إلىٰ بعض وعلىٰ كل طرف وجزء ورام قادران متساويان تحريك كل واحد من الجزأين إلىٰ الوسط فلابد أن يكون الجزء الوسطاني علىٰ

(١) في المخطوط: التجزي.

موضع الاتصال منهما . قال: وهذا لا يؤدي إلىٰ تجزيء الجزء كجزء بين جزئين.

جهة الجوهر ترجع إلىٰ غيره عند أبي علي وأبي القاسم والقاضي. وقال أبو هاشم: ترجع إليه. والأقرب أنه خلاف في عبارة. لنا أن الجوهر المنفرد نعلمه دليلًا ولا نقدره[1] رؤية فلا يجوز أن يكون له جهات لأنه يوجب تجزئه.

وجه قول أبي هاشم أن تلاقيه ستة أمثاله دل أن له ست جهات.

ولا يجوز أن يقلب الجزء ويدار لأن القلب أن تظهر جهة وتستتر جهة.

يصح أن يلاقي الجزء ستة أمثاله، وبذلك تتألف الأجسام. وقال عباد: لا تتألف لكن تحدث الأجسام كتلة واحدة. لنا أن الجزء المنفرد يصح الوجود عليه، ولا يحتاج في الوجود إلىٰ جوهر آخر فصح وجوده، وإذا وجد جاز انضمام مثله إليه.

الجوهر ليس بمربع، وإنما هو شبيه بالمربع. وقال بعضهم: شبيه بالمدور. لنا أنه يصح أن يلاقيه ستة أمثاله. وهذا لا يتم إلا وهو شبيه بالمربع، إذ لو كان شبيهًا بالمدور لكان يبقىٰ خلل وفرج أقل من جزء. وهذا لا يجوز.

الجوهر المنفرد يجوز أن تحله الأعراض. وحكىٰ أبو القاسم عن معمر أنه لا يحله شيء. لنا أن الجواهر إنما يحتمل العرض لتحيزها، وهذه صفة حاصلة للجزء.

ثم اختلفوا فيما يصح حلوله في الجزء المنفرد؛ فحكي عن أبي الهذيل والإسكافي أن الحياة والقدرة يصح أن تحله.

وحكىٰ أبو رشيد عن أبي الهذيل أن اللون والطعم والرائحة لا تحله. وذكر أبو هاشم أن ما احتاج في وجوده إلىٰ بينة لا تحل في الجزء، وكلامه يختلف في الآلام.

---

(١) في المخطوط: ولا نقدره.

وحكي عن أبي علي قريب من مذهب أبي هاشم. قال القاضي: الأعراض علىٰ ضربين؛ منها ما لا يحتاج إلىٰ المحل كإرادة القديم وكراهته والفناء، والآخر يحتاج إلىٰ محل. ثم ينقسم؛ ففيه ما لا يحتاج إلا إلىٰ محله فقط، وفيه ما يحتاج إلىٰ أمر سوىٰ محله، فما يحتاج إلىٰ المحل علىٰ ضربين؛ منها ما يحتمل محلًا واحدًا كاللون والكون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاعتماد، ومنها ما يحل محلين كالتأليف.

وأما ما يحتاج إلىٰ أمر سوىٰ محله كالحياة والقدرة والعلم والظن، ولا يجوز وجودها في الجزء. وسنبين ذلك في باب الأعراض.

الأعراض علىٰ ثلاثة أضرب؛ متضاد، ومختلف، ومتماثل.

فالمتضاد لا يجوز وجود جزئين في محل واحد بالاتفاق. والمختلف يجوز وجود شيئين في محل بالاتفاق. واختلفوا في المتماثل؛ فعندنا يجوز وجود مثلين في محل كالسوادين. وعند أبي القاسم لا يجوز. لنا أن المحل يحتمله ولا تضاد كالمختلفين.

وتصح الحركة علىٰ الجزء المنفرد. وقال أبو القاسم: لا يجوز. وهذا مبني علىٰ أن الجزء هل يتحرك مع فقد المكان أم لا؟ وسنبينه من بعد.

أجمع أهل النظر أنه لا يجوز خلو الجوهر من الكون. وعند أصحاب الهيولىٰ أنها كانت خالية منها ثم حدثت فيها.

لنا أنه لما هو عليه من التحيز محال وجوده لا في جهة، وإذا وجب كونها علىٰ صفة ثبت أنها لعلة وجب وجود تلك العلة علىٰ ما بينا من قبل.

قال أبو هاشم ومن تبعه: يجوز خلو الجوهر من كل عرض سوىٰ الأكوان.

وقال أبو علي: كل عرض له ضد لا يجوز خلو الجوهر منه أو من ضده، وما ليس له ضد لا يجوز خلوه منه. وهو قول أبي القاسم.

لنا أن الجوهر واللون غيران، والقدر عليهما مختار في إيجادهما، وليس بينهما تعلق من وجه معقول يقتضي استحالة خلو أحدهما من الآخر، فيجب أن يصح أن يخلق إحداهما ولا يخلق الآخر كالجوهرين.

الباقي والقديم في الحقيقة هو الله تعالىٰ عند أبي علي، ولا يوصف غيره به حقيقة. وقال أبو هاشم: الجواهر وكثير من الأعراض يوصف بأنه باقٍ حقيقة. لنا أن البقاء هو استمرار الوجود فكل ما استمر وجوده جاز إطلاق هذا الاسم عليه.

فأما القديم فلا يجوز إطلاقه علىٰ غير الله تعالىٰ عند أبي هاشم ذكره في الأبواب. وهو قول أبي علي والقاضي. وقال أبو هاشم في أحد قوليه: يوصف به غيره.

لنا أن القديم هو ما لم يزل موجودًا فلا يوصف به المحدث هذه علة أبي هاشم في الأبواب. قال القاضي: العرف يمنع من إطلاقه.

الجواهر محدثة، ويجوز عليها الإعادة. وقد بينا حدوثها، فأما إعادتها فعند بعضهم لا يجوز عليها الإعادة.

لنا أنه مما يبقىٰ وقتين وهو مقدور للقديم سبحانه، فجاز الإعادة عليه. يوضحه أنه لا فرق بين أن يوجده وقتين لا عدم بينهما، وبين أن يوجده وقتين وبينهما عدم.

قال مشايخنا: الجواهر لا تكون محدثة لعلة ولا معادة لعلة، وإنما يحدثه الصانع ويعيده، ولا يكون باقيًا ببقاء. والبقاء هو استمرار الوجود. وقال أبو الهذيل: محدث بإحداث ومعادٌ بإعادة وباق ببقاء.

وأبو القاسم وافقه في مسألة البقاء فقط. لنا أن المحدث لو كان محدثًا لعلة

لكانت العلة محدثة فيحتاج إلىٰ علة أخرىٰ فيؤدي إلىٰ ما لا نهاية له، فكذلك الإعادة.

قال أبو هاشم في الأبواب: الجزء لا يكون مكانًا لمثله. وقال أبو علي وأبو عبد الله وأبو إسحاق بن عياش والقاضي: يجوز.

لنا أن المراعىٰ في استقرار الجسم علىٰ مكانه حصوله علىٰ صفة تمنع من هويّه، وذلك يصح في الجزء لأن الجزء الواحد لا يلاقي في أكثر من جزء واحد.

الجسم مركب من الجواهر. وحكي عن ضرار أنها أعراض ألفت وجمعت فصارت جسمًا يحتمل الأعراض. وهو قول النجار. لنا أن للجوهر صفة يختص بها، وهو كونه متحيزًا، وهو بتلك الصفة لذاته، فلا يجوز أن يكون عرضًا والعرض جوهرًا.

القول بالطفرة باطل عندنا. وقال النظام: تجوز الطفرة علىٰ الأجسام.

لنا أنه لو جاز ذلك لصح أن ينتقل من مكان إلىٰ مكان وإن لم يقطع ما بينهما حتىٰ يكون في حالة تمكن فيصير في الثاني بالصين من غير أن يقطع ما بينهما أو يماسه وهذا محال في عقل كل عاقل.

الجوهر لا يحتاج في وجوده إلىٰ مكان. وقال أبو القاسم: يحتاج. لنا أنه لو احتاج إلىٰ مكان والمكان جسم فكان يحتاج إلىٰ مكان فيؤدي إلىٰ ما لا يتناهىٰ.

الجوهر لا يحتاج في وجوده إلىٰ علة أو مادة خلاف ما يقوله الفلاسفة. لنا أن العلة إنما تؤثر بعد الحلول فلا يصح عند عدم الجوهر، فأما المادة فإما أن تكون جوهرًا أو عرضًا والجوهر لا يحتاج في وجوده إلىٰ جوهر آخر وإن كان عرضًا فحاله كالعلة. وقد بينا.

التداخل على الجواهر لا يصح. وقال النظام يصح. لنا أن التحيز يمنع من اجتماع جزئين في حيز واحد، ولأنه لو جاز التداخل لما انفصل الجوهر من الجوهرين.

ولا يجوز على الجزء صفات الجملة ككونه حيًا وعالمـًا قادرًا. ومن الناس من يجوز جميع ذلك. لنا أن الواحد منا إذا انقضت بينته بطلت هذه الصفات على طريقة واحدة، فدل أنه يحتاج إلى بينة، ولأنه لو كان كذلك لجاز أن يحل العلم والجهل في جزئين من القلب، وهذا محال.

قال أصحابنا: في العالم خلاء وملاء. وقال أبو القاسم: العالم ملاء. لنا أن الجوهرين لا يحتاج أحدهما إلى الآخر فجاز أن يكون بينهما خلاف لأنا إذا نفخنا الزق ثم غرزنا فيه إبرة صح، فلولا أن فيه خلاء وإلا لما صح ذلك.

المكان هو ما اعتمد عليه غيره. وقال أبو القاسم: ما أحاط بجوانبه. وهذا كلام في عبارة. لنا أن إطلاق المكان إنما هو ما يمنع هوى غيره.

ليست[1] الأرض في مكان. وقال بعضهم: في مكان. لنا أنه لو احتاج إلى مكان لاحتاج مكانه إلى مكان فيتسلسل، فأما كونه فلا يعلم عقلًا ولا دليل من جهة السمع.

قال أصحابنا: العالم ساكن. وقال بعضهم: إنه يهوى أبدًا ثم اختلف مشايخنا؛ قال أبو علي: يعلم سكونها ضرورة. وقال أبو هاشم: بدليل العقل. وقال القاضي: بالسمع، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾[فاطر: ٤١] واستدل أبو علي بأن الحركات مدركة على أصله. واستدل أبو هاشم في الأسروشنيات بأن الريشة[2]

---

(١) في المخطوط: «ليس» والصواب ما أثبتناه.

(٢) في المخطوط: الرشية.

والحجر إذا أرسلا من فوق إلىٰ تحت فإنه ينزل الحجر أسرع، فلو كانت الأرض تهوىٰ لوجب أن لا تنزل الريشة أبدًا.

اختلفوا في علة سكون الأرض؛ فقال أبو هاشم والقاضي: يجوز من وجهين؛ أحدهما أن يخلق الله تعالىٰ فيها سكونًا حالاً بعد حال.

والثاني أن يخلق في النصف الفوقاني اعتمادًا سفلًا وفي النصف السفلاني اعتمادًا علوًا فيقف. قال أبو علي وأبو الهذيل بالوجه الأول. وحكي عن هشام بن الحكم الوجه الثاني. وقال أبو القاسم: إنما وقف لأنه لا في مكان والتحرك لا في مكان لا يجوز. وحكي عن بعضهم أن الأرض في وسط الفلك المحيط به فليس انحداره أولىٰ من ارتفاعه. وعن بعض الفلاسفة الأرض تطلب المركز من كل وجه ووقفت.

لنا أنه ثبت للعالم صانع وهو المسكن ثم بعد ذلك كيف يسكنه موقوف علىٰ الدليل.

قال أبو هاشم: الأرض كرية. وقال أبو علي: مسطحة. وقال بعضهم: شبه طبل. وقال بعضهم: كنصف كرة. وقال بعضهم: كصنوبرة. وتوقف فيه القاضي وأكثر الأوائل يقولون: إنها كرية. وهو مذهب أبي القاسم. لنا أن شكل الجسم لا يدرك عقلًا، وإنما يعرف بالسمع، ولا دليل يمكن القطع علىٰ كيفية ذلك، فتوقفنا.

الفلك يجوز أن يكون مدار الكواكب لا غير، ويجوز أن يكون جسمًا يدور عليه الكواكب، وهو من جنس من الأجسام غير أنه رقيق. وذهبت الفلاسفة إلىٰ أنها من غير جنس الأجسام، وذكروا في هيئاته ما يطول ذكره.

لنا أن ما يعد من الأجسام لا طريق إلىٰ إدراكه بالعقل والسمع لم يدل علىٰ واحد

فجوزنا الأمرين، وقد بينا أن الأجسام كلها جنس واحد، وبذلك يبطل قول الفلاسفة.

السماء جسم كثيف عليه مقر الملائكة، وهو قول كل من يقول بالصانع ويعرف ذلك بالسمع والأفلاك دونه. والفلاسفة ينكرون أن يكون فوق الأفلاك شيء. لنا أنه عرف من دين الرسول ﷺ ضرورة، والكتاب نطق به، وأجمعت الأمة عليه.

وليس في الجو أثير عندنا. وعند الفلاسفة أثير. ثم اختلفوا في الأثير؛ فمنهم من قال: نار محيط علىٰ الهواء. ومنهم من قال: إنه فلك الأفلاك. لنا أن ما يعرف ضرورة ولا دليل عليه فإثباته يؤدي إلىٰ الجهالات.

الكواكب تقبل النماء عندنا. وعند المنجمين لا تقبل. لنا أنه جسم متحيز فجاز انضمام أمثاله إليه كسائر الأجسام.

الكواكب لا تتحرك حركتين مختلفين في وقت واحد عندنا. وإنما تتحرك من جهة المغرب إلىٰ جهة المشرق فيقع بين حركاته سكنات في تلك السكنات يتحرك الفلك بها إلىٰ المغرب، وعلىٰ هذا الماشي في السفينة والنملة علىٰ الرحىٰ. وقالت المنجمون: يجتمع فيه حركتان مختلفتان. لنا أن الحركتين تضادان ويستحيل اجتماع الضدين في جزء واحد كالسواد والبياض.

الجسم إذا تحرك فلابد أن يكون في كل جزء حركة.وحكىٰ أبو القاسم عن أبي الهذيل أن الجسم إذا كان مجتمعًا فيجب أن يتحرك كله بحركة في بعضه. لنا أن الحركة تختص المحل وطريق إثباتها كون الجسم في محاذاة، وهذه القضية توجد في كل جزء، ولأن الحركتين في جهتين تتضاد. فلو كانت حركة واحدة توجب كون جزئين في جهتين لكان بصفة معنيين ضدين وهذا محال.

إذا تحرك الجسم تحرك ظاهره وباطنه. وقال أبو القاسم: إنما تحركت

الصفحة العليا والأخرىٰ الوسطاني لا تتحرك لأنه لا يفارق مكانه. وحكي عن قوم أنه متحرك بكماله ولسنا نفصل.

لنا أن الجسم يكون بالبصرة ثم يصير ببغداد فنحن نعلم أن ظاهره وباطنه قد صار في هذه المحاذات فمحال أن يقال: إنه لم يتحرك إذًا، ولو جاز ذلك لجاز في الصفحة العليا.

في النار حرارة، وفي الشمس حرارة، ولا حرارة فيهما لنفسهما، ولكن الله تعالىٰ يجذب الحرارة بالعادة.

وقالت الفلاسفة: لا حرارة للشمس. ثم اختلفوا فيما نشاهده؛ فقال بعضهم:إنه من الأثير. وقال بعضهم: الشعاع ينعكس من الأرض فيجذب الحرارة. لنا أنا كما نعلم أن في الأسود سوادًا نعلم أن في النار حرارة وفي الجمد برودة وفي الماء رطوبة، والمنكر لذلك يدفع الضرورة. وما تقوله الفلاسفة دعاوٍ لا برهان عليها مع علمنا أن الشمس فيها حرارة.

الضياء جسم رقيق. وقال أبو الهذيل: هو عرض. لنا أن الهواء يضيء لمجاورته لا بحلوله؛ لأنه إذا انصرم بقي الهواء أسود فلو كان عرضًا يحله لكان إذا فارقه وجب أن يبقىٰ الهواء الأسود فيه ولا بياض لأن الضياء لا يزول بالضد وإنما يزول بزوال عين الشمس.

اختلفوا في الجسم في أول حال خلقه هل يجوز أن يتحرك أو يسكن؟ قال النظام: هو المتحرك حركة اعتماد، وهي التي تسمىٰ سكونًا. وقال بشر بن المعتمر: هو في تلك الحال ساكن، وقال أبو الهذيل: لا يجوز أن يكون ساكنًا، ويجوز أن يكون متحركًا. وقال أبو علي وأبو هاشم: يوصف بأنه كائن ولا يوصف بأنه ساكن ولا متحرك. وسنأتي علىٰ ذلك في باب الأكوان.

في الخشب والحجر نار كامنة. وأنكر ذلك أبو القاسم. لنا أنه يخرج بالقدح علىٰ طريقة واحدة كالدهن من السمسم.

لنا الجوهر المنفرد يكون منفردا لعلة عند أبي القاسم. وعندنا لا يصح ذلك. لنا أن المراد بكونه منفردًا أنه لا جوهر بجنسه وهو نفي فلا يصح تعليله بمعنىٰ.

باب الفناء

فناء الجواهر يصح. وقال الجاحظ: لا يصح فناؤها بعد وجودها. لنا قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ﴾ [الحديد: ٣] فوجب أن نثبت موجودًا ولا موجود معه حتىٰ يصح إثباته آخرًا كما كان أولًا، وقد ثبت أن الجنة والنار دائمان فلابد من وقت يكون موجودًا لا موجود فيه سواه، وذلك وقت فناء الخلق.

وصحة فناء الجواهر يعلم بالسمع عند أبي هاشم. وعند أبي علي يعلم عقلًا. لنا أنه لا دليل في العقل علىٰ إثباته، ودليل السمع ما ذكرنا، ولأن الجوهر باق فلا ينتفىٰ إلا بضد، والعقل يجوز أن لا يكون له ضد كما لا ضد للتأليف.

واختلفوا في كيفة الفناء؛ فقال أكثر مشايخنا البصريين: إنه يفنىٰ بمعنىٰ يضاده يسمىٰ الفناء ولا يحله ولكن يكون لا في محل والباقي يبقىٰ لا ببقاء. وقال أبو الحسن البرذعي ومحمد بن شبيب: الباقي يبقي ببقاء، والفاني يفنىٰ بفناء محله ثم يفنىٰ في الثاني. وقال النظام: الوجود بالفاعل وهو محدثه حالًا بعد حال فإذا لم يجدده فنىٰ.

وقال أبو الحسين الخياط وأبو جعفر القرميسيني: الفناء ليس بمعنىٰ ولا الفناء، ولكن الله تعالىٰ يعدم الجوهر كما أوجده. وعندهما القدرة تتعلق بالإعدام كما تتعلق بالإحداث. وقال أبو القاسم: الباقي يبقىٰ ببقاء، فإذا لم يخلق البقاء

فيه فني. وقال أبو الهذيل: الجوهر يبقىٰ ببقاء، وهو قوله ابق، ويفنىٰ بفناء وهو قوله افن. وقال بعضهم: للجوهر حد ينتهي إليه فإذا بلغ ذلك الحد فني من غير فناء. وليس قائل هذا من أصحابنا. وقال أبو أحمد بن علان الأهوازي وهو من أصحاب أبي هاشم: إذا أراد الله تعالىٰ فناء الجواهر خلق فيها كونًا يجب عدمه في الثاني، فإذا عدم ذلك الكون لم يخلقه غيره، ولا يجوز أن يكون متحيزًا لا كون فيه، فيفنىٰ الجوهر.

والدليل علىٰ أن ههنا ضدًا للجواهر أنها تفنىٰ مع جواز أن لا تفنىٰ فلابد من أمر وذلك هو وجود الفناء.

والدليل علىٰ أنه لا حد يجب فناء الجوهر عنده أنه إذا جاز وجوده وقتين جاز أبدًا، ولأن أهل الجنة مخلدون.

والدليل علىٰ أن الإعدام ليس بمقدور أنه لو كان مقدورًا لكان يعم كالأحداث، وسنبينه في باب القدرة.

والدليل علىٰ أن الفناء لا يحل الجوهر أنه يضاد فكيف يحله.

والدليل في فساد قول أبي الهذيل أن الكلام لا تأثير له في الأفعال، وقد اختلفت الجبرية في هذه المسألة أيضًا؛ فبعضهم ذهب إلىٰ قول أبي عثمان. وبعضهم إلىٰ قول أبي الحسين. ومنهم من قال بقول أبي الهذيل.

الفناء لا يبقىٰ. قال أبو علي: يعلم ذلك بالعقل. وقال أبو هاشم: يعلم بالسمع، وهو ما دل علىٰ إثباته دل علىٰ أنه لا يبقىٰ لأنه لا دليل في العقل علىٰ أنه لا يبقىٰ.

كان أبو علي يقول: فناء بعض الأجسام يصح دون بعض. وهو قول الإخشيدية. ثم رجع، وقال: لا يجوز. وهو قول أبي هاشم واختيار القاضي.

لنا أن الجواهر متماثلة، والفناء لا يختص بجهة، فإذا وجد لم يخصص جوهرًا دون جوهر فيفني الجميع كأجزاء السواد في محل يحل فيه جزء من البياض.

قال أبو علي: الفناء لا يسمىٰ عرضًا، وكذلك إرادة القديم وكراهته، وإنما يسمىٰ ما وجد في محل. وقال أبو هاشم: سمي عرضًا. لنا أن يعرض في الوجود ولا يجب له من اللبث ما للأجسام كسائر الأعراض.

الفناء جنس واحد ليس فيه متضاد ولا مختلف. وحكي عن القاضي أنه يجوز أن يكون فيه متضاد.

ووجه ذلك أن الضدين يجوز أن ينفيا شيئًا واحدًا كالسواد والحمرة ينفيان البياض بخلاف المختلفين، فكذلك المتضاد من الفناء يجوز أن يفني الجواهر.

الفناء لا يحل محلًا خلافًا للبرذعي ومحمد بن شبيب. ومن الناس من يقول: إنه يختص بجهة. لنا أنه لا يحله لأنه لا ضد له، ولأنه إذا جاز اجتماعهما وقتًا واحدًا جاز أوقاتًا، ولأنه لو كان له جهة لكان من جنس الجواهر.

قال أبو علي: الفناء لا يدرك بشيء من الحواس. حكاه عنه أبو هاشم، ولم يحك دليلًا. وقال أبو هاشم: لا دليل عليه. وهو قول القاضي. وهما يتوقفان فيه. وقال الشيخ أبو عبد الله:إنه لا يرىٰ وعليه دليل قاطع. قال القاضي: وقد كان في أصحابنا ونحن بالعراق من يقول:إن الأولىٰ أن يكون مدركًا.

واستدل الشيخ أبو عبد الله بأنه لو كان مدركًا لم يكن إدراكه مقصورًا علىٰ القديم سبحانه، والفناء يستحيل أن ندركه نحن دلَّ أنه ليس بمرئي، وهذا بعيد، لأنا لا ندركه لاستحالة اجتماع الفناء والجسم. واستدل من قال إنه يدرك بأن الجسم

يدرك فكذلك ضده كالألوان، وهذا بعيد، لأنه يوجب أن يدرك لمسًا وإذا سلم ذلك لزمه أن يكون من جنس الأجسام.

لو خلق الله تعالىٰ فنائين فعند أبي هاشم يقبح أحدهما لا بعينه، وعند القاضي يقبحان. لنا أحدهما يقبح، لأنه عبث لا فائدة فيه، والثاني لا يتميز من القبيح فيقبحان.

قال أبو علي: وجه الحكمة في خلق الفناء كونه لطفًا لأن المكلف إذا علم أن جزاء ما يفعله يتراخىٰ يكون أقرب إلىٰ أن يفعله علىٰ الوجه الذي له يحسن ويجب وما هو مصلحة بحيث أن يقع علىٰ أقوىٰ الوجوه والفناء أقوىٰ من الموت.

وقال أبو هاشم: لولا الفناء والموت لما حسن التكليف لأن الثواب والعقاب لو قارن التكليف لكان العبد كالملجأ وأقوىٰ الوجوه الفناء.

قال أكثر أهل النظر في الأجسام أعراض غيرها. وأكثر الفلاسفة ينفون الأعراض، وأبو بكر الأصم ينفيها.

لنا ما بينا أنه يجدد علىٰ الجسم حاله من كونه كائنًا في جهة مع جواز أن لا يتجدد، وذاته وأحواله في ذاته علىٰ ما كان فلا بد من أمر يجدد لأجله تجددت الحالة، وهو الكون.

اختلفوا في حد العرض؛ فذكر أبو هاشم في الأبواب عن نفسه. وعن أبي علي أن العرض ما يعرض في الأجسام، ولا بقاء لها كالأجسام. وذكر في الجامع نحوه. ثم اختلفا؛ فقال أبو هاشم: إرادة القديم وكراهته من الأعراض. وذكر أبو علي أنه لا يسمىٰ عرضًا. وذكر أبو القاسم البلخي أن العرض ما لا يبقىٰ وقتين. وإليه ذهبت الأشعرية. وقال بعضهم: العرض ما لا يقوم بنفسه. وهو مذهب الكرامية.

وعندهم جميع الأعراض تبقىٰ. وقال بعضهم: العرض ما ليس بجوهر ولا جسم. واختلف كلام شيخنا أبي عبد الله فقال في مواضع: العرض ما يعرض في الوجود ولا يبقي ببقاء الأجسام. وقال في موضع: ما لا لبث له طويل كلبث الأجسام. وذكر في الاستقصاء أنه ما يعرض في الوجود ويجوز فناؤه مع بقاء الأجسام.

قال القاضي: وهذا هو الذي هو استقر عليه مذهبه. وقال أبو القاسم البستي: العرض ما لا يجب وجوده ويستحيل تحيزه لشيء يرجع إلىٰ نفسه. واختلفت عبارات قاضي القضاة؛ فذكر مرة أن العرض ما يعرض في الوجود ويتغير حكم غيره به، وذكر مرة أن العرض ما يعرض في الوجود ويوجب الحكم للجوهر والقديم ولا يجب له من اللبث ما لهما. وذكر في شرح الجامع والتجريد أن أولىٰ ما يحدثه أنه الذي يعرض في الوجود ولا يجب له من اللبث والبقاء ما للأجسام متىٰ وجد، وعلل بأن ما لا يبقىٰ لا يجب له البقاء أصلًا وما يبقىٰ فانتفاؤه بغيره جائز مع بقاء الأجسام. ولا يصح انتفاء الأجسام مع بقاء الأعراض البتة.

قال النظام: لا عرض إلا الحركة. وقال غيره: الأعراض أجناس. ثم اختلفوا؛ فاتفق أصحابنا في أن اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والأصوات والآلام والأكوان والحياة والقدرة والاعتقادات والنظر والإرادات والشهوة والبقاء معان. ثم اختلفوا فيما عدا ذلك؛ فقال مشايخنا: التأليف معنىٰ يحل محلين. وقال أبو القاسم: ليس بمعنىٰ. وقال مشايخنا: الاعتماد معنىٰ. وقال أبو القاسم: ليس بمعنىٰ. وإنما هو حركة أو سكون.

واتفقوا أن الظن معنىٰ. فاختلفوا؛ فقال أبو هاشم: الظن ليس بمعنىٰ غير الاعتقاد. وقال أبو علي والقاضي: إنه جنس برأسه. وقال أبو علي: الإدراك معنىٰ.

وقال أبو هاشم: ليس بمعنىً. وقال أبو علي: الندم جنس. وقال أبو هاشم: هو من جنس الاعتقاد غم وأسف.

وقال أبو هاشم: التمني معنىً. وقال أبو علي والقاضي: ليس بمعنىً. وقال أبو علي وأبو هاشم: اللطافة ليس بمعنىً. وقال القاضي: هو معنىً. وقال أبو علي وأبو القاسم وأبو هاشم: الشبع والريُّ معنيان. وقال القاضي ليسا بمعنيين، وإنما هما زوال الشهوة. وقال أبو القاسم: البقاء معنىً. وقالت البصرية: ليس بمعنىً. وهو قول الخياط. قال أبو الحسين: الأحدب الطرو معنىً. وقال سائر أصحابنا: ليس بمعنىً. وقال جماعة أصحابنا: الفناء معنىً، ومن نفاه يقول ليس بمعنىً كالخياط وأبي القاسم وغيرهما. فهذه جملة تقف عليها وتفصليها يجيء في أثناء الأبواب.

لا خلاف بين أصحابنا أن الجواهر تدرك بحاستين. واختلفوا في الفناء. وقد بينا. فأما الأعراض فاتفقوا أنه يدرك اللون والطعم والرائحة والأصوات والحرارة والبرودة والآلام فهي سبعة. واختلفوا في الأكوان والحركات والسكنات والتأليف والرطوبة واليبوسة؛ فقال أبو علي: هي مدركة. وقال أبو هاشم: غير مدركة. وهي ستة. وقال أبو هاشم: الاعتماد والإرادة يدركان. وقال أبو علي والقاضي: لا يدرك. فهي اثنان، وما بقي من أجناس الأعراض اتفقوا أنها لا تدرك كالاعتقادات والظن والقدرة والشهوة والحياة والنفار والإدراك والنظر والندم. فعند قاضي القضاة المدركات سبعة. وعند أبي علي ثلاثة عشر. وعند أبي هاشم تسعة. لأن الأكوان عنده من جنس الحركات والسكنات. وحكىٰ شيخنا أبو القاسم عن طائفة من أهل النظر أن شيئًا من الأعراض لا يدرك. وحكي عن بعضهم أن الأعراض كلها تدرك. وإليه تذهب الكرامية.

مسألة فيما يبقىٰ وفيما لا يبقىٰ

قال النظام وأبو القاسم: إن شيئًا من الأعراض لا يبقىٰ من أصلين مختلفين، وإليه تذهب الأشعرية. وقال بعضهم: كلها تبقىٰ. وإليه تذهب الكرامية. وقال أصحابنا: بعضها تبقىٰ وبعضها لا تبقىٰ. واتفقوا أن الألوان والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والأكوان والتأليف والاعتماد والحياة والقدرة تبقىٰ. واتفقوا أن الأصوات والآلام والنظر والشهوة لا تبقىٰ. وقال أبو الهذيل: الحركة والإرادة لا تبقىٰ وسكون الحي لا يبقىٰ. فأما الاعتقادات فعند أبي هاشم تبقىٰ. وعند القاضي لا تبقىٰ. والحركات عند أبي علي لا تبقىٰ. وعند أبي هاشم تبقىٰ. والإرادات لا تبقىٰ والظن لا يبقىٰ عند القاضي. وعند أبي هاشم تبقىٰ. والإدراك عند أبي علي يبقىٰ. والندم عند القاضي وأكثر أصحابنا لا يبقىٰ.

اتفق مشايخنا أن الأجسام والفناء والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والقدرة والشهوة والنفار والحياة لا يقدر عليه إلا الله، فهي اثنا عشر جنسًا مع الأجسام. فأما الأصوات والأكوان والاعتقادات والظن والألم والاعتماد والإرادة والندم فمقدور للعباد، فأما الإدراك فليس بمقدور لهم عند أبي علي. وعند أبي القاسم مقدورة. واللطافة تختص بالقديم سبحانه عند القاضي. فأما الألوان فعندنا لا يقدر عليها أحد. وقال جماعة من البغدادية: يقدر عليه متولدًا.

مسألة في محل الأعراض

قال أبو القاسم: كل عرض محتاج إلىٰ محل. وقال أصحابنا إرادة القديم وكراهته والفناء لا في محل وباقي الأعراض لابد من محل. ثم هو علي ضربين؛ منها ما يحل محلين، كالتأليف. ومنها ما يحل محلًا واحدًا، ثم كيف يوجب الحكم

علىٰ أربعة أوجه؛ منها ما يوجب لمحله حالة، كالأكوان فقط. ومنها مالا يؤثر في محله سوىٰ أنه يوجد فيه، وهو جميع المدركات من الأعراض كاللون وغيره. ومنها ما يوجب الحكم للجملة كالحياة. ومنها ما يوجب الحكم للحي كالعلم والقدرة وغيره. واختلفوا في المحل؛ فمنها ما يحل القلب كالعلوم. ومنها ما يحل غيره كالقدرة. وتفصيل هذا يجيء من بعد وإنما ذكرنا له جملة ليقف عليها من أراد ذلك. وبالله التوفيق.



باب الألوان

الألوان الخالصة عندنا خمسة؛ السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة. وذكر أبو القاسم في عيون المسائل أن اللون الخالص السواد والبياض، وما عدا ذلك فمركب. وذكر في بعض كتبه أن الغبرة تجوز أن تكون لونًا ثالثًا سوىٰ السواد والبياض. وهذا يخالف ما قدمناه أولًا. وحكىٰ أبو القاسم في آراء الفلاسفة عنهم أن اللون الخالصة هو السواد والبياض فقط.

لنا أن ما كان خالصًا لا يحصل مثله باختلاط ملونين، وما ليس بخالص هو أن يحصل باختلاط ملونين. وقد علمنا أن الحمرة لا تتأتىٰ بتركيب السواد والبياض. وكذلك الصفرة. الغبرة ليست بلون خالص خلاف ما حكينا عن أبي القاسم. لنا أنا إذا أخلطنا السواد والبياض رأينا هيئة الغبرة.

والألوان متضادة عند أصحابنا. وقال أبو اسحاق النصيبيني: السواد لا يضاد البياض.

لنا لو جاز اجتماعهما لكان يجب أن يرىٰ القديم ذلك المحل أسود حالكًا وأبيض يققا، وهذا محال.

اللون مما يبقىٰ خلافًا لأبي القاسم. لنا أنا نعلم المحل الأسود أنه لا يخرج من هذه الصفة علىٰ طريقة واحدة إلا بضد لولاه لبقي أسود، فدل أنه مما يبقىٰ، ولأنه لو كان يتجدد السواد والحال ما ذكرناه لالتبس الأدلة والحادث بالباقي، وهذا لا يجوز.

قال أبو علي في التفرقة عن ما يبقىٰ وما لا يبقىٰ: إن كل ما وجد علىٰ

حالة واحدة أوقاتًا كثيرة جاز البقاء عليه، وما لا يكون كذلك لا يجوز البقاء عليه، وربما يجري ذلك في كلام أبي هاشم لكنه لا يجري علىٰ طريقته. وقال أبو هاشم: كل ما جاز أن يوجد في الثاني مثله لا يمتنع أن يبقىٰ وما يخالف هذه القضية فإنه لا يبقىٰ. وقال قاضي القضاة: كل ما يصح أن ينتفي عن المحل من غير ضد أو ما يجري مجراه فهو من قبيل ما لا يبقىٰ كالصوت، وكل ما لا يتبقىٰ بعد وجوده عن المحل إلا بضد أو ما يجري مجرىٰ الضد علىٰ طريقة واحدة فإنه يجوز البقاء عليه.

يجوز اجتماع سوادين في محل واحد، وكذلك سائر الأعراض المتماثلة. وقال أبو القاسم: لا يجوز لنا أنه يجوز وجود كل واحد منهما في هذا المحل ولا تنافي بينهما فجاز وجودهما معًا كالمختلفين.

إذا وجد السواد في الجزء المنفرد أن يرىٰ. وقال القاضي: يجوز أن يرىٰ. لنا أنه في نفسه مستوي فوجوده في محل لا يمنع من الرؤية.

اللون عرض محدث. وقال النظام: هو جسم. لنا أنه يتعاقب علىٰ الجسم كالحركة والسكون.

اللون ليس بمقدور القدر عندنا. وقال أبو القاسم: هو مقدور. لنا علىٰ جهة التوليد. لنا أن الواحد منا مع رفعة دواعيه وإراداته يمتنع عليه فعل اللون علىٰ طريقة واحدة دل أنه ليس بمقدور لنا.

واللون لا يتولد عن سبب. ومن البغدادية من يقول: يتولد. لنا أنه لو ولد لوجب أن يولد في حاله ولا يتراخىٰ. وفي فساد ذلك دليل علىٰ فساد قولهم. والسواد حاصل في العفص، والزاج كامن فيهما فيظهر بالخلط.

القول بكمون النار في الحجر والدهن في السمسم والسواد في العفص جائز.

وقال ضرار: لا يصح. وربما أنكر أبو القاسم القول بالكمون. لنا أنه يظهر عند العصر أجزاء الدهن من السمسم علىٰ طريقة واحدة دل أنه فيه.

الألوان متضادة ومتماثلة ولا مختلف فيها. وقال أبو القاسم: فيها مختلف يجوز أن يكون أحدهما حسنًا والآخر قبيحًا.

لنا أنهما يلتبسان علىٰ الإدراك، ولأنهما ينفيان البياض والمختلفين[1] لا ينفي ضدين والضد الواحد لا ينفي مختلفين.

اللون يدرك بحاسة العين فقط. وقالت الأشعرية علىٰ ما يحكىٰ عنهم يدرك بجميع الحواس. لنا أنه كما يعلم بكمال العقل أن اللون مدرك وأنه يدرك بهذه الحاسة يعلم امتناع إدراكه بغيرها، ولأنه لو صح أن يدرك مع سلامة الحواس.

اللون لا يولد لونًا آخر عندنا. وقالت البغدادية: يولد مثله. وفيهم من قال: يولد ضده. لنا أنه لو ولده لولده في حالة، ولأنه لا يتميز السبب من المسبب، لأنهما يوجدان معًا إذ لا مانع يمنع من ذلك.

اتفق مشايخنا أنه لا يجوز وجود السواد إلا في محل مخصوص. وكذلك كل عرض يختص محلًا، ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: إنه بنفسه ووجوده لم يكن إلا في هذا المحل فإذا فصل قال لوجوده كان في هذا المحل ولنفسه لم يكن في غيره من المحال، ويقول: إن هذا وإن كان للنفس فهو نفي فلا يوجب التماثل بناءً علىٰ أصله. فأما أبو هاشم فيقول: لحدوثه كان في هذا المحل ويريد أن هذا لا يحصل لولا الحدوث ولا يريد التعليل، وعنده التعليل بحدوثه في هذا المحل، وأنه لا يجوز حدوثه في غيره باطل.

(١) ورد في الهامش: «أظنه؛ والمختلفان لا ينفيان».

لنا أنه لو علل العلل بالنفس فكان يجب فيما شاركه في هذه الصفات أن يكون في هذا المحل وذلك باطل ثبت أنه مما لا يعلل واستحالة وجوده في غير هذا المحل نفي ولا يصح تعليل النفي كالمعدوم.

وكون الشيء سوادًا بياضًا لا يصح بالاتفاق. ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: لو كان بالفاعل يصح. وقال أبو هاشم: لا يصح. لنا أن ما يستحل لا يقال إنه بالفاعل أو بعلة، واجتماع السواد والبياض يستحيل فسواء كان بالفاعل أو بعلة لا يصح.

اللون في الجسم القريب لا يجوز أن ترىٰ الجسم لا ترىٰ لونه. فأما في البعد فيجوز عند أبي علي. وعند أبي هاشم لا يجوز. لنا أن حاله معهما علىٰ السواء فمحال أن يقال: ترىٰ أحدهما، ولا ترىٰ الآخر.

وما يسأل عنه من رؤية البعيد قال القاضي له فيه وجهان؛ إما أن تقول تراهما ولا تعلم اللون للبس، أو تقول لا تراهما وتعلمه كاللحية المخضبة لا يراها وتعلمه.

قال أبو علي والقاضي: يجوز أن يخلق الله تعالىٰ العلم بتفصيل الألوان في قلب الأكمه. وقال أبو هاشم: لا يجوز. لنا أن القلب محتمل للعلم، والله تعالىٰ قادر عليه. ولا مانع فوجب أن يصح.

للطعم والرائحة عرضان فيهما تضاد ومتماثل ولا مختلف فيهما. ويجوز البقاء عليهما. وأجناسهما أربعة؛ الحلاوة والحموضة والمرارة والملوحة. ولابد من محل وهما مدركان. وقال أبو القاسم: لا يجوز عليهما البقاء.

لو وجدا لا في محل يصح إدراكهما عند أبي هاشم وأبي رشيد. وقال القاضي: لا يصح، بخلاف السواد لو وجد لا في محل يصح أن يدرك. لنا أن إدراك الطعم والرائحة لا يقع إلا باللمس، فلا يصح إدراكهما لا في محل.

الحرارة والبرودة ليستا بمقدورتين للعباد. وقال أبو القاسم: إنهما مقدور. ويحكىٰ قريب من ذلك عن أبي الهذيل. لنا أنه لا يصح منا إيجادهما مباشرًا ومتولدًا علىٰ طريقة واحدة دل أنه ليس بمقدور.

الحرارة لا تولد. وقال أبو القاسم: الحرارة تولد الحرارة كما قال في اللون. عندنا هما باقيان. وقال أبو القاسم: لا يبقىٰ. وقد بينا.

قال أبو القاسم: النار تولد الإحراق. وقال صالح قبة: إنه فعل الله ابتداء. وقال النظام: هو فعل الله بإيجاب المحل. وقال أبو عثمان: بطبعها تحرق. وعندنا الإحراق هو تفريق الأجزاء بالاعتماد الذي في النار. لنا أن الاحتراق يكثر بكثرة الاعتماد، ويقل بقلته دل أنه متولد.

اتفق مشايخنا أن الطبع غير معقول. وذكر أبو القاسم فيما خالف فيه أصحابه أن العالم مركب من الطبائع، وكان الله قادرًا علىٰ أن يخلقه لأن من هذه الطبائع وذكر أن الأجسام طبائع ولكل شيء خاصة خلقها الله تعالىٰ علىٰ ذلك.

وقالت الفلاسفة: العالم وما فيه مركب من الطبائع الأربع؛ الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. ثم بعد ذلك لكل شيء خاصية وطبيعية.

وقالوا: الفلك خارج عن هذه الطبائع. وحكي عن جالينوس أن العالم من نتائج هذه الطبائع، وقد بينا أن الطبع لا يعقل وأنه لو كان معقولًا لما صح إضافة الفعل إليه ولكان فاسدًا لأنه ليس بحي قادرًا فلا معنىٰ لإعادته.

قالت الفلاسفة: الهواء حار رطب. وإليه ذهب أبو القاسم. وعندنا الهواء يابس ولا رطوبة فيه، فأما الحرارة والبرودة فلا يقطعون علىٰ شيء. لنا أن الهواء لو كان رطبًا لكان ثقيلًا كالماء فكان يظهر إذا جمع في الزق.

باب الأصوات

عندنا الصوت عرض. وقال النظام: جوهر تنقطع بالحركة. لنا أنه لا يتحيز عند الوجود ولا يبقىٰ ويدخل تحت مقدور العباد دل أنه ليس بجسم.

قال أبو هاشم: فيها مختلف كالراء والسين ومتماثل كالراء والراء، والمختلف يتضاد عند أبي علي وأبي هاشم وأبي القاسم. وتوقف فيه الشيخ أبو عبد الله والقاضي لأنه لا دليل علىٰ أحدهما وامتناع اجتماع الراء والسين يجوز أن يكون المعنىٰ يرجع إلىٰ المحل لا إلىٰ التضاد، أو يقول إن كل حرف يفعله بآلة مخصوصة، ولا يصح الجمع بين اللتنين.

قال أبو هاشم: يدرك الصوت في محله. وهو قول أبي علي آخرًا، وكان يقول: إنه ينتقل إلىٰ أذن السامع. وهو قول جماعة من أصحابنا، وقول أبي القاسم.

وقد قال أبو القاسم أيضًا: إن الصوت يولد صوتًا آخر في الهواء ثم كذلك حتىٰ يجاوز الصماخ.

لنا أنه عرض فلا يصح عليه الانتقال ولا يقال: إنه ينتقل محله؛ لأنه كان يجب أن لاينين مكان الصوت مع السلامة.

عندنا الأصوات لا تبقىٰ خلافًا للكرامية وغيرهم ممن يقول: إنها تبقىٰ. لنا أنه لو صح البقاء عليها لأدركناها ثانيًا كما أدركناها أولًا.

الصوت في أصله لا يحتاج إلا إلىٰ المحل وإنما نحتاج نحن إلىٰ البنية والصلابة لأنه لا يحصل منا إلا متولدًا هذا هو الذي قطع عليه القاضي، وربما ذلك في كلام أبي هاشم، وربما يتوقف فيه، وبما يقول: إنها تحتاج إلىٰ بنية.

وقال أبو علي: يحتاج إلىٰ ضرب من الصلابة. وقال أبو علي وأبو القاسم: يحتاج إلىٰ الحركة والصكة.

لنا في أنه لا يحتاج إلىٰ الحركة أن الصوت عرض يقتصر حكمه علىٰ محله فلا يحتاج إلىٰ غير محله كاللون، ولأن الصوت حروف وهي أضداد فلو احتاج إلىٰ الحركة لما صح وجود الحرف مع الحركة وضدها.

قال أبو علي: الصوت يحتاج إلىٰ صلابة المحل، وبه قال أبو هاشم وأبو عبد الله، ثم رجعا وقالا: لا يحتاج. وهو قول القاضي.

لنا أنه عرض يقتصر حكمه علىٰ محله كاللون.

الصوت يتولد في اللسان. وقال أبو القاسم وأبو علي بن خلاد: يتولد في الهواء. لنا أن الصوت عرض فلابد من محل، فيجوز أن يتولد في اللسان والهواء.

الحرف لا يحتاج إلا إلىٰ المحل عند القاضي. وهو قول أبي هاشم الذي استقر عليه مذهبه. وعند أبي علي يحتاج إلىٰ البنية والحركة وهو غير الصوت. وقال أبو علي بن خلاد: يحتاج إلىٰ البنية دون الحركة. لنا ما بينا في الصوت والحرف هو صوت مخصوص.

قال أبو هاشم وسائر الشيوخ: الكلام هو الصوت علىٰ وجه وهي أصوات منقطعة. وقال أبو علي: الكلام جنس غير الصوت والكلام يبقىٰ والصوت لا يبقىٰ، وله في ذلك تفصيل.

لنا أنهما لو كانا غيرين لصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، فكان لا يمتنع علىٰ بعض الوجوه أن يوجد الكلام ولا يوجد الصوت أو يوجد الصوت علىٰ ما قررنا ولا يكون كلامًا، وذلك فاسد.

الحرف الواحد لا يكون كلامًا إلا أن يصاغ من حرفين. وقال أبو علي: يكون كلامًا. لنا أنهم يصفون الأخرس بأنه متكلم وإن تكلم بحرف واحد. وحقيقة الكلام هو الحروف المنظومة مع صحة وقوع الفائدة به. ومن أصحابنا من قال: هو الحروف المنظومة إذا أفاد. وقالت الأشعرية: معنىٰ في القلب وحقيقة المتكلم من فعل الكلام، وعندهم من وجد ذلك المعنىٰ في قلبه.

لنا أنه متىٰ علم وقوع هذه الحروف منه بحسب قصده ودواعيه وصف بأنه متكلم ومتىٰ لم يعلم ذلك لا يوصف، ولأن ما يشيرون إليه لا يعلم ضرورة، ولا دليل علىٰ إثباته.

قال أبو هاشم ومن تبعه: الكلام لا يبقىٰ. وقال أبو الهذيل والإسكافي وأبو علي: إنه يبقىٰ. وقال عباد: لا يبقىٰ. لنا ما ذكرنا من الدلالة بأن الصوت لا يبقىٰ أنه لو بقي لأدرك ثانيًا كما أدرك أولًا طرده السواد وعكسه سائر ما لا يبقىٰ.

الكلام لا يحتاج إلىٰ بنية وحركة في نفسه، وإنما نحتاج نحن إليه. وهو قول القاضي الذي استقر عليه مذهب أبي هاشم، خلافًا لأبي علي وأبي القاسم وأبي علي بن خلاد. لنا ما ذكرنا أنه صوت، ولأن حكمه يقتصر علىٰ محله كاللون.

قال أبو الهذيل وأبو علي: إن ما يسمع من القرآن هو نفس كلامه تعالىٰ، وأنه يوجد مع الصوت ومع الكتابة ومع الحفظ والبقاء علىٰ الكلام يصح وأن الحكاية هو المحكي، ويجوز وجود الكلام في أماكن في حالة واحدة وكذلك سائر الكلام.

قالوا: والتلاوة هو المتلو. ثم قال أبو علي بعد ذلك: إن التالي يوجد مع تلاوته كلامان أحدهما فعله والآخر فعل الله تعالىٰ، وإنما صار إليه لأنه رأىٰ أن السبب متىٰ وجد لابد أن يولد إذا لم يكن منع، ورأىٰ أن القارئ بالحمد كمن يحمد الله تعالىٰ فصار إلىٰ هذا المذهب.

وقال أبو هاشم وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وجماعة من المشايخ: الكلام هو الصوت الواقع علىٰ وجهٍ ولا يبقىٰ ولا يوجد إلا في محل واحد، والتالي للدار جاعل لمثله ولحكايته فأما أن يوجد نفس كلام الله فمحال، والكتابة والحفظ ليس بكلام، وإنما الكتابة أمارة الحروف، والحفظ هو العلم بكيفية الكلام، والحكاية غير المحكي، وعلىٰ هذا سائر كلام الناس. والمحكي عن أبي جعفر الإسكافي الفرق بين الأمرين؛ فقال في كلامه تعالىٰ: إن الحكاية هو المحكي، وفي كلام الناس الحكاية غير المحكي. والذي يجب أن يدل عليه أربعة مواضع؛ أحدها: أن المكتوب ليس بكلام. والثاني: أن الحكاية غير المحكي. والثالث: أنه لا يوجد مع كلامنا كلامه تعالىٰ. والرابع: أنه لا فرق بين كلامه تعالىٰ في ذلك وسائر كلام الناس.

فالدليل علىٰ أن الكتابة والحفظ ليس بكلام أن الكلام مدرك بحاسة السمع فلو كان المكتوب كلامًا لوجب أن يسمع.

فالدليل علىٰ أن الحكاية غير المحكي أن الحكاية تقع بحسب قصد الحاكي فهو فعله.

والدليل علىٰ أنه لا يوجد مع كلام الحاكي كلام آخر أنه إثبات ذات لا طريق إلىٰ إثباته.

والدليل علىٰ فساد قول من يفرق بين كلام وكلام أن الكلام عرض أينما وجد، وهذه أحكام له. والدليل لا يفصل بينهما.

قال أبو هاشم: الحرف الساكن غير الحرف المتحرك. ومن أصحابنا من قال: ليس غيره.

لنا لو كان الحرف واحدًا لم يكن علىٰ إحدىٰ الجهتين إلا بمعنىٰ وهذا لا يجوز.

حقيقة الحكاية أن يكون مثل المحكي في حروفه وحركاته وسكناته إذا كانت الحكاية من جهة اللفظ، فأما من جهة المعنىٰ فيجب أن يكون المعنىٰ حاصلًا، ويجوز وإن لم يكن في اللفظ كذلك. وقالت الأشعرية: لا يشترط في الحكاية اللفظ.

لنا أنه متىٰ وجد علىٰ هذا الوجه سمي حاكيًا، ومتىٰ وجد بخلافه لا يسمىٰ حاكيًا.

الكلام يسمىٰ كلامًا وإن كان غير مفيد عند أبي علي وأبي عبد الله والقاضي، وهو أحد قولي أبي هاشم. وقال أبو القاسم: لا يكون كلامًا إلا وهو مفيد، وهو أحد قولي أبي هاشم. لنا أن أهل اللغة قالوا: الكلام علىٰ ضربين؛ مهمل ومستعمل. فسموا المهمل كلامًا.

ابتداء اللغات لا يكون إلا بالمواضعة عند أبي هاشم. وقال أبو القاسم: لا يكون إلا بالتوقيف. وقال أبو علي: يجوز أن يكون بهما. لنا أن عرض القديم سبحانه بالخطاب الإفهام ولا يعلم مراده إلا بتقديم المواضعة.

قال شيخانا ومن تبعهما: إن المحال يقع في الألفاظ والمعاني وحقيقته في الكلام وهو ما أحيل عن جهته.

وقال قوم: هو في اجتماع القيام والقعود والكلام لا يكون محالًا، لأنه يوجد ويسمع. وقال قوم: المحال هو الكلام الذي لا معنىٰ تحته. وهذا كلام في عبارة فيرجع فيه إلىٰ أهل اللغة، وهم يصفون الكلام بأنه محال.

المحال كذب عندنا. وعند قوم ليس بكذب. لنا أن مخبره ليس علىٰ ما تناوله، وهذا علامة الكذب.

التمني من جنس القول وليس بمعنىٰ غيره عند أبي علي والقاضي. وقال أبو هاشم: هو معنىٰ.

لنا أنه عند قول مخصوص يوصف بأنه تمن، وهو قوله:(لَيْتَ لِي كَذَا) وعند عدمه لا يوصف فكان من جنس القول كالخبر والأمر.

الصوت يتولد عن الاعتماد بشرط الصكة. وعند أبي القاسم يتولد عن المصاكة، وحكي عنه أن الصوت يولد الصوت. لنا أن المصاكة مماسة بين جسمين، والمماسة لا تولد الصوت، لأنه لو ولده لولده في محله، وهو يحل محلين، فكان الصوت يحلهما فيكون من جنس المماسة، وهذا لا يجوز.

قلب الأسماء لغرض يصح بعد انقطاع الوحي. وعند أبي القاسم لا يصح. لنا أنه ممكن، فإذا تعلق به عرض صح.

الصدق يكون من جنس الكذب. وامتنع من ذلك أبو القاسم. لنا قوله: (زَيْدٌ فِي الدَّارِ) صورته في الحالين واحدة، وهو في أحد الحالتين صدق وفي الأخرىٰ كذب.

الخرس فساد آلة الكلام، والسكوت تسكين آلة الكلام. وقال أبو القاسم: هما معنيان يضادان الكلام. لنا لو كان الكلام ضدًّا للعجز لكان من قدر علىٰ الكلام والعجز قادرًا علىٰ جنس ضده، فيقدر علىٰ القدر؛ ولأن فساد الآلة قد يكون بغير العجز بالتفريق والخفاف وكل ذلك معاني مختلفة، فلا يجوز أن يضادها شيء واحد.

الخبر عن واحد يصح أن يكون خبرًا عن غيره، ويصح أن يكون غير خبر. وقال أبو القاسم: لا يجوز، وإنما يكون خبرًا عنه بعينه. لنا أنه إذا أخبر عن زيد

فإنما يصير خبرًا عن زيد بن محمد فالإرادة ولو أراد عن زيد بن بكر لكان خبرًا عنه، والصورة واحدة.

الشيء الواحد لا يضاد شيئين مختلفين عندنا. وجوزه أبو القاسم. وذكر أن السهو يضاد العلم والإرادة. لنا ما استدل به شيخنا أبو إسحاق بن عياش أنه لو جاز ذلك لكان لا يمتنع أن يطرأ السواد على الكون والبياض فينفيهما وإن كانا مختلفين فيخلو الجوهر من الكون، ولأنا نعلم أن البياض ينفي سوادين ولا ينفي سوادًا وحموضة، وما ذلك إلا لأنهما مختلفان.



باب الألم واللذة

مسألة: اللذة ليست بمعنىٰ، وإنما هي إدراك المشتهىٰ عند أبي هاشم وأبي عبد الله والقاضي. وقال أبو علي وأبو القاسم: هو معنىٰ سوىٰ ما ذكرنا لكان يجوز أن يحدث ذلك المعنىٰ فيكون ملتذًا وإن لم يدرك ما يشتهيه وإن يدرك ما يشتهيه ولا يوجد ذلك المعنىٰ فلا يكون ملتذًا، وذلك باطل.

الألم الذي يتولد عن التفريق والوهي معنىٰ عندنا. وقال أبو إسحاق بن عياش: ليس بمعنىٰ، وليس إلا تفريق الجزء وله في حكّ الجرب وما يلتذ به كلام. لنا أنه لا شيء أوضح مما يدرك وأحدنا يدرك الألم ضرورة فلا معنىٰ لدفعه.

والألم الذي يحصل بتناول الأشياء المرة والروائح الكريهة ليس بمعنىٰ عند أبي هاشم وأصحابه. وإنما يتألم لأنه أدركه وهو نافر الطبع عنه. وقال أبو علي: كل ذلك معنىٰ. لنا أنه لو كان معنىٰ زائدًا علىٰ ما ذكرناه لكان لا يمتنع أن يحصل فيتألم وإن لم يدرك ينفر طبعه عنه أو يدرك ما هذا حاله، ولا يوجد ذلك المعنىٰ فلا يتألم به، وهذا محال.

الألم يحتاج إلىٰ الوهي في وجوده عند أبي علي. وعند أبي هاشم لا يحتاج. لنا أن حكمه مقصور علىٰ المحل فلا يحتاج إلىٰ غير محله كالكون، ولأن المنقَرِس والمصَدَّع يحدث في ذلك العضو الألم العظيم والالتئام باق.

ولا يجوز وجود جنس الألم في الجماد عند أبي علي، وهو قول أبي هاشم أولًا، ثم رجع. وقال: يجوز. وهو قول القاضي. لنا أن حكمه مقصور علىٰ المحل فلا يحتاج إلا إلىٰ المحل.

ما يكون ألمًا يجوز أن يكون لذة، وإنما يتبع ذلك الشهوة والنفار. وقال أبو القاسم: لا يجوز. لنا أنا نعلم أن المحموم يتألم بالنار والمقرور يتلذذ بذلك. وكذلك الحكة يتألم به واحد ويلتذ به آخر، ولأنه تعالىٰ يدرك الآلام والملاذ ولا يتألم ولا يلتذ لما لم يجز عليه الشهوة والنفار.

الآلام التي يحدثها الله تعالىٰ في الكافر يجوز أن تكون عقوبة عند أبي علي. وقال أبو هاشم: تكون محنة. لنا أنه مأمور بالصبر عليه دل أنه محنة.

إذا وجد التفريق والوهي قال أبو علي لابد أن يتألم. قال أبو هاشم قليله يجوز أن يلتذ به وكبيره لابد أن يتألم به. قال القاضي: قليله وكثيره سواء.

ويجوز أن لا يتألم به لأن الألم يتبع النفار فإذا وجد القطع ولا نفار لا يتألم به.

اللذة عند أبي علي لا يقدر عليها إلا الله تعالىٰ. وقال أبو هاشم: أحدنا يقدر عليها في الجنس. لنا أن الطريق الذي يعلم به أن الآلام مقدورة لنا به نعلم أن اللذات كذلك، لأنه بالحكة قد يحصل الألم، وقد تحصل اللذة. فإن قلت يحصل بالعادة ألزمناك الألم.

قال القاضي: جنس الألم يجوز وجوده في الجماد من قبله تعالىٰ، فأما من فعلنا فالكون يولده بشرط وجود الحياة في محله. وقال أبو رشيد: يجوز وجوده في الجماد متولدًا عن الكون. والقاضي يعتبر الشاهد. وأبو رشيد يعتبر أنه في جنسه لا يحتاج إلىٰ الحياة.

قال أبو القاسم: يجوز أن يفعل الله تعالىٰ الألم لدفع الضرر عن المكلف إذا كان فيه صلاح لمكلف ما. وعندنا لا يجوز. لنا أن الضرر يصح دفعه من غير ألم ففعل الألم لدفعه يكون عبثًا. ولا يلزم علىٰ ما يقوله لأن عندنا العرض الاعتبار والنفع تبع، وعنده العرض دفع الضرر والعرض الآخر تبع.

باب في الرطوبة واليبوسة

مسألة: الرطوبة واليبوسة لايدركان بشيء من الحواس. وقال أبو علي: يدركان لمسًا ورؤيةً، ثم رجع إلىٰ قول أبي هاشم. وقال أبو القاسم يدرك لمسًا. لنا أنا نحتاج في معرفة الرطوبة إلىٰ الاختبار فلو كانت مدركة لما احتيج إليها كاللون والصوت.

وجود الرطوبة مضمن بوجود الاعتماد سفلًا عندنا. وقال بعضهم: إنه لا يحتاج إليه، وكذلك اليبوسة مع الاعتماد علوًّا. لنا أنا وجدنا علىٰ طريقة واحدة أن الرطوبة لا يكون إلا مع اعتماد سفلي، واليبوسة لا تكون إلا مع اعتماد علوي، دل أنهما يحتاجان إليهما.

قال أبو هاشم: لا يلزم في الجوهر مع جزء من الرطوبة إلا جزء من الاعتماد. قال القاضي: يجوز أن يلزم أكثر من ذلك. وبه قول المشايخ. لنا أن الشرط في لزوم الاعتماد حدوث الرطوبة فإذا وجدت جزء من الرطوبة وأجزاء من الاعتماد فليس بعضهما بأن يلزم أولىٰ من بعض فلزم الجميع.

قال أصحابنا: ليس في الهواء رطوبة. وقال أبو القاسم: الهواء حار رطب. وهو قول الأوائل. لنا أنه لو كان فيه رطوبة لكان اعتماده سفليًّا[1] فكان يجب هوية، وكنا نحس بما فوقنا.

الرطوبة واليبوسة مما يبقىٰ. وقال أبو القاسم: لا يبقىٰ. لنا أنه يوجد في الثاني

(١) في المخطوط مرسوم هكذا: سفلَانيا.

علىٰ الوجه الذي يوجد في الأول كاللون، ولأنه لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجراه.

الرطوبة واليبوسة لا يقدر عليهما إلا الله تعالىٰ. وكلام أبي القاسم يدل علىٰ أنه مقدور لنا. لنا ما ذكرنا في الحرارة أنه يتعذر علىٰ طريقة واحدة من غير مانع.



باب الأكوان

مسألة: في الجسم معنىً به يكون كائنًا في الجهات سمي كونًا ونفاه نفاة الأعراض. لنا أن الجسم يتجدد كونه كائنًا في جهة مع جواز أن لا يتجدد، والحال واحد والشرط واحد، ولابد من أمر يتجدد علىٰ ما بينا من قبل.

الكون يوجب لمحله حالًا ولا عرض كذلك إلا الكون عند أبي هاشم ومن تبعه. وقال أكثر أصحابنا: لا يوجب. لنا أنا نعلم باضطرار الفصل بين كون الجوهر في جهة وكونه في جهة أخرىٰ في حالين، وهذه المفارقة يجدها كل عاقل من نفسه فل بد من أمر يتعلق هذا العلم به. وتصرف هذه التفرقة إليه.

والكون غير مرئي والجوهر في الحالين كما كان فلم يبق إلا أن يكون العلم متعلقًا بحالة للجوهر.

قال أبو علي: الكون يعلم باضطرار. ثم رجع وقال: يعلم باستدلال. وهو قول أبي هاشم وأكثر المشايخ. قال القاضي: العلم بالكون جملة يقع ضرورة في تصرفنا وممن يشاهده، فأما ما سوىٰ ذلك فلا يعلم لا علىٰ جملة ولا علىٰ تفصيل.

لنا أن العلم الضروري يتبع الإدراك، ولأن العقلاء اختلفوا فيه، ولأنا إذا رجعنا إلىٰ أنفسنا لم نجد العلم بالأكوان ضرورة.

قال أبو هاشم: الأكوان لا ترىٰ. وقال أبو علي وأبو القاسم: ترىٰ. لنا أن المدرك إذا صح إدراكه وكان المدرك يصح منه الإدراك والموانع زائلة يجب الإدراك، وإلا أدىٰ إلىٰ الجهالات، ولو كانت الأكوان ترىٰ لوجب أن يراه الرائي إذا كانت حاسته سليمة والموانع مرتفعة، وذلك يوجب أن يفصل الجالس في

السفينة بين حالها سائرة وبين حالها واقفة ولوجب أن يفصل إذا نام فيها ثم انتبه وقد سارت إلىٰ موضع آخر.

الكون لا يدرك باللمس. وكان أبو علي يقول: يدرك. والحجة ما ذكرنا.

الكون هو في معنىٰ الحركة والسكون عند أبي هاشم وأحد قولي أبي علي وعند أبي الهذيل. وقول أبي علىٰ أولًا وأبي القاسم: هو معنىٰ غير الحركة والسكون لكنهما لا يخلوان من كون معهما. وعندنا الحركة كون مخصوص، وهو كون عقيب ضده، والسكون كون عقيب مثله أو كون ثانٍ في جهة.

لنا أن الكون لو كان مخالفًا لهما لكان إذا وجد الجوهر في مكان ساكن[1] ثم نقله إلىٰ مكان آخر لوجب أن يكون ما نافي كونه نافي سكونه، وهذا لا يجوز، لأن الشيء الواحد لا ينفي شيئين مختلفين.

قال أصحابنا: السكون معنىٰ كالحركة. وقال أبو شمر: الحركة معنىٰ، والسكون ليس بشيء. لنا أن حالة السكون تتجدد علىٰ الجوهر كحالة الحركة.

قال أبو هاشم: الحركة من جنس السكون في معني هذا أن الكون إذا انتقل المحل به إلىٰ جهة فإنه يسمىٰ حركة، فإذا بقي في تلك الجهة فذلك الكون يبقىٰ ويسمىٰ سكونًا، والحركة والسكون في جهة جنس واحد ومتماثل، والسكون في جهتين ضدان، وكذلك الحركتان في جهتين.

وقال أبو علي وأبو القاسم: الحركة جنس مخالف للسكون وإن صار المحل به في مكان واحد. وتقول متىٰ حركنا المحل إلىٰ جهة وبقي فيها فإنه يتولد عن

(١) ورد في الهامش «أظنه ساكنًا».

الحركة سكون، لأن الحركة عنده لا تبقىٰ، وإذا وجد حركة وسكون في جهة فهما متضادان عنده. وعند أبي هاشم جنس واحد.

لنا أنه صار المحل به في جهة واحدة كالسكونين، ولأنه لا يخلو إما أن يكونا ضدين أو مختلفين أو مثلين، ولا يجوز كونهما مختلفين لأنهما ينتفيان بضد واحد، ولا يجوز كونهما ضدين لأنه كان يجب أن يجوز وجود الحركة عقيب السكون، وهو في مكان واحد كما يجوز وجود السكون عقيب الحركة وهو في مكان واحد، وهذا لا يجوز، فيثبت أنهما مثلان.

الحركة اسم الكون الذي يكون به الجسم في المكان الثاني. وقال النظام وأبو شمر: إنما تكون الحركة في المكان الأول، وقال ابن الروندي: هو اسم الكونين في المكانين.

لنا أن الحركة ما به يصير الجسم متحركًا ولا يكون متحركًا وهو في المكان الأول وإنما يكون متحركًا عند مصيره إلىٰ الثاني، وفي تلك الحال بطل الكون الأول، وإنما يصير إلىٰ المكان الثاني بالكون الثاني، فدل أنه هو الحركة.

قال أبو هاشم: الأكوان كلها تبقىٰ الحركة والسكون وغير ذلك من أجناسها.

وقال أبو القاسم: شيء منها لا يبقىٰ بناء علىٰ أصله.

وقال أبو علي وأبو الهذيل: الحركة لا تبقىٰ والسكون يبقىٰ من فعله تعالىٰ ومن فعلنا متولدًا، فأما المباشر في غير الممنوع لا تبقىٰ لنا في بقاء الحركة والسكون خلاف أبي القاسم أنه لو استحال عليه البقاء لكان لا يمتنع إذا عدمت الحركة عن المحل أن لا يفعل الفاعل فيه سكونًا فيتعرىٰ من الأكوان، وهذا فاسد.

والدليل علىٰ أن الحركة تبقىٰ ما بينا أن الحركة من جنس السكون وأنها

أكوان، وإنما تختلف الأسامي عليها، فإذا جاز البقاء على السكون كذلك الحركة.

قال أبو علي: الحركة تضاد السكون وإن كانا في محاذاة واحدة، ويعتبر تضادهما في المنظر والسكون في محاذيين مثلًا وليسا بضدين. وقال أبو هاشم: يعتبر تضادهما في المحاذيات والسكون والحركة في جهة مثلان والسكون في جهتين ضدان. لنا أن الكونين يستحيل وجودهما في وقت واحد لا لمعنىٰ سوىٰ التضاد.

قال أبو علي: والحركة والسكون في جهة واحدة ضدان. وقال أبو هاشم مثلان. لنا أنهما يوجبان صفة واحدة، ولأنهما ينتفيان بضد لأنه لا يخلو إما أن يكونا ضدين أو مثلين ولو كانا ضدين لصح التعاقب.

الكون لا يولد الكون أصلًا عند أبي هاشم والقاضي. وقد يجري في كتب أبي هاشم خلاف ذلك. وقال أبو علي: الحركة تولد الحركة والسكون. وقال أبو القاسم: الحركة تولد الحركة، والسكون يولد السكون. لنا أنه لو ولد الكون الحركة لكان من رمىٰ حجرًا أو سهمًا في الهواء وجب أن لا يرجع الحجر لأن كل حركة تولد أخرىٰ فكان يجب أن يمضي إلىٰ [أن][1] يصك الفلك.

والكون يولد الألم بشرط انتفاء الصحة، وهو قول القاضي. وقال أبو هاشم: الألم يتولد عن الاعتماد. لنا أن الألم يتفاوت بتفاوت الوهي لا بتفاوت الاعتماد، فدل أنه يتولد عن الوهي، وهو الكون.

وقال القاضي: والكون يولد التأليف بشرط المجاورة، وهو أحد قولي أبي هاشم. وقال أبو هاشم: الاعتماد يولده. لنا لو خلق الله جزئين متجاورين فإنه يتولد منهما التأليف وإن لم يكن هناك اعتماد.

(١) لم ترد بالأصل، والإضافة من عندنا.

والكون يحل الجزء المنفرد خلافًا لبعضهم. لنا أنه لو احتاج إلىٰ جزئين بصفة التأليف.

وليس في الحركات ما يكون بطبيعة خلافًا للطبائعية. لنا ما بينا أن الطبع لا يعقل، ولأن الحادث لا بد له من فاعل قادر حي.

الكون الحادث في الجوهر في أول ما يخلق الله تعالىٰ الجوهر لا يسمىٰ حركة ولا سكونًا. وقال محمد بن شبيب لا كون فيه.

لنا في أن فيه كونًا من فعل الله تعالىٰ أن الجوهر صار في جهةٍ فوجب أن يكون لمعنىٰ. وإنما قلنا لا يسمىٰ حركة ولا سكونًا لأن الجسم لا يسمىٰ متحركًا ولا ساكنًا.

قال أبو علي أولًا وأبو الهذيل وأبو القاسم: الكون الذي يحصل في الابتداء هو مخالف للحركة والسكون، ثم رجع أبو علي، وقال: ذلك الكون مخالف للحركة، وهو من جنس السكون، وجعل الحركة كونًا آخر. وقال أبو هاشم: هو من جنس الحركة والسكون علىٰ ما قررنا. وقال النظام: هو متحرك حركة اعتماد. وقال بشر بن المعتمر: هو ساكن. لنا ما ذكرنا أن فيه كونًا وبينا أن الكون من جنس الحركة والسكون، ولا يسمىٰ بذلك لأن الحركة كون عقيب ضده، والسكون كون عقيب مثله أو نفي وقتين، وهذا لا يتصور في ابتداء الخلق.

قال أصحابنا: حركة لا تكون أسرع من حركة، وما يتراءىٰ للعين فإنما هي حركات يتخللها سكنات.

وقال بعض المنجمين: تكون حركة أسرع من حركة. وقد أشار إليه جعفر بن حرب في بعض كتبه ولم يعزم عليه.

لنا أن الحركة توجب قطع المحل مكانًا واحدًا في وقتٍ واحد، فلا يجوز أن يختلف حالها في هذا الباب.

والجسم يجوز أن يكون متحركًا لا في مكان. وقال أبو القاسم: لا يجوز. وقد بيناها فيما مضىٰ.

والكون كون في العدم، ولا يسمىٰ حركة ولا سكونًا في العدم عند أبي هاشم ومن تبعه. وقال أبو علي: يسمىٰ بذلك، فيقال حركة معدومة وسكون معدوم. وقال أبو القاسم: لا يسمىٰ كونًا. لنا أن الحركة كون عقيب ضده وهذا لا يتصور في العدم.

يجوز أن يسكن الله جسمًا ثقيلًا في الجو. وقال أبو القاسم: ذلك يستحيل في المقدور. لنا أن السكون لا يحتاج إلا إلىٰ محله والمحل محتمل والقادر قادر عليه فوجب أن يصح التسكين، ولأن أحدنا يسكن يده في الجو حالًا بعد حال.

يجوز أن يحرك الله جسمًا من غير جسم آخر دفعه أو بجذبه. وقال أبو القاسم: لا يجوز. وعنده الحركة لا تكون مخترعة وإنما تكون متولدة عن سبب. ومن أصحابنا من قال: إن الجسم لا يخلو من الاعتماد والحركة تتولد من الاعتماد.

لنا أن كون الجسم[1] في هذا المحل بهذا الكون يصح ابتداء فصح في حال البقاء، ولأن حاجة الشيء إلىٰ سبب لا يصح إثباته إلا بعد بيان وجه الحاجة.

قال أبو القاسم: لا يصح أن يسكن أحدنا الجبل الذي لا يصح أن يحركه. وهو قول أبي هاشم في الجامع. والصحيح أنه يصح. وهو قول القاضي. لنا أن السبب قد حصل وهو الاعتماد ولا مانع من التوليد فوجب أن يولد السكون.

---

(١) في المخطوط: لا يخلو من الاعتماد والحركة، ومضروب عليه.

حركة الجسم يمنة يجوز أن تكون حركته يسرة بأن تكون الجهة واحدة. وقال أبو القاسم: ذلك يستحيل.

لنا أن الأكوان التي تحصل من أحدنا إذا ذهب في طريق في الجهات من جنس الأكوان التي تحصل منه عند الانصراف.

إذا فارق جزء جزءًا واجتمع مع غيره فعندنا أن الكون الذي به جاور به فارق. وقال أبو القاسم: هو غيره.

لنا أن الذي فارق به كون في محاذاة، والذي جاور به الكون في ذلك المحاذاة.

إذا كان جسم ثقيل علىٰ مكان فأزيل المكان أو اليد فهوىٰ فالاعتماد الذي فيه يولد الهوىٰ. وقال أبو القاسم: إن إبعاده المكان يولد، وهذا المولد حركة عن الجسم لا حركة اليد. لنا أن هويه تختلف بنقله وخفته، ولأن دفع يده لا تختص بجهة.

قال: عندنا يجوز اجتماع حركتين في محل واحد، وكذلك سكونان. وقال أبو القاسم: لا يجوز. ومن فروعه إذا حرك اثنان جزءًا لا يتجزأ إلىٰ أدنىٰ الأماكن فإنهما محرك واحد وعندنا ثم محركان وفي المحل حركتان، والحجة ما ذكرنا في السواد.

كل حركتين في جهة مثلان وإن كانت إحداهما قبيحة والأخرىٰ حسنة. وقال أبو القاسم: هما مختلفان. لنا أن الدخول في دار الغير كون مخصوص فإن كان مأذونًا فيه حسن، وإلا قبيح. والإذن لا يقلب الجنس.

المفارقة معنىٰ سوىٰ الكونين عندنا وأبي الهذيل وأبي علي، كما أن التأليف معنىٰ غير الكونين، ثم اختلفوا أنه يفارق الأجزاء بافتراق أو بافتراقات. وقال أبو

هاشم: المفارقة ليست إلا كونين علىٰ سبيل البعد. لنا أنا لا نعقل لهما من الحكم إلا ما نعقله في كل واحد منهما لو لم يكن الآخر وما دللنا أنه ليس في المتحرك معنىٰ سوىٰ الكون يدل علىٰ ما قلنا ههنا.



باب التأليف

التأليف معنىٰ زائد علىٰ المجاورة وقال أبو القاسم: التأليف ليس بمعنىٰ وإنما هي مجاورة. لنا أنا وجدنا الحال يفترق بينما يتصعب تفكيكه وبين ما لا يتصعب مع وجود المجاورة فيهما، فلابد من أمر لأجله يصعب وهو وجود معنىٰ علىٰ طريقتنا في إثبات الأعراض.

قال القاضي: الكون يولد التأليف بشرط المجاورة. واختلف كلام أبي هاشم؛ فمرة يقول: المجاورة تولده، ومرة يقول: الاعتماد يولده. وقد مر ذلك في باب الأكوان.

التأليف يحل محلين، عندنا لا يجوز غير ذلك. ومن الناس من يقول: يحل محلًا واحدًا. لنا أنا نصور ثلاثة أجزاء يسهل علينا تفكيك الأول من الثاني، ويصعب تفكيك الثاني من الثالث، فلو كان التأليف يحل محلًا واحدًا لكان لا يخلو المعنىٰ الذي في الوسطاني من وجهين، إما أن يوجب صعوبة التفكيك أو لا يوجب، فإن كان لا يوجب وجب أن لا يوجب مع الثالث، وإن كان يوجب وجب أن يوجب في الثاني مع الأول.

التأليف يرىٰ بالعين ويدرك باللمس عند أبي علي، وكان يقول أولًا المفارقات غير الأكوان وهي مرئية، ثم يرىٰ هذا آخرًا. وقال: هما كونان علىٰ سبيل البعد، ولذلك يرىٰ في كتبه أن المرئيات ستة؛ الجواهر والألوان والحركات والسكنات والاجتماع والافتراق، وعلىٰ ما قاله آخرًا ينبغي أن يكون خمسة، ولا يعد الافتراق جنسًا برأسه. وقال أبو هاشم: التأليف لا يرىٰ. لنا أنه لا يقع الفصل

بالإدراك بين ما يتصعب تفكيكه وبين ما يتصعب ولو كان التأليف يدرك لوجب أن يرىٰ الفصل، ولأنا مع السلامة وارتفاع الموانع لا ندركه.

قال القاضي: التأليف من فعلنا لا يقع إلا متولدًا. وقال أبو علي: يقع مبتدأ. وكلام أبي هاشم يختلف في القولين. لنا أن التأليف يحل محلين متجاورين وما لم تحصل المجاورة لا يحصل التأليف علىٰ طريقة واحدة سواء كان في محل الحياة أو غيرها.

فأما من فعل القديم سبحانه فيقع متولدًا أو مبتدأ. وعند أبي علي لا يقع متولدًا بناء علىٰ أصله أن الله تعالىٰ لا يفعل بسبب.

لنا أن المجاورة سبب تولد التأليف، فإذا فعله الله تعالىٰ ولده لا محالة.

التأليف جنس واحد. وقال أبو علي: إنه مختلف. لنا أن أخص صفة التأليف حلوله في جزئين وقد اشترك الجميع فيه.

وليس في التأليف ضد عندنا. وقال أبو علي في كتاب الخزانة: يتضاد. وما في الجزء السابع يضاد ما في الآخر. لنا أنه لو كان له ضد لحل محله فكان مثله لاشتراكهما في أخص الصفة.

ويجوز البقاء علىٰ التأليف خلافًا لأبي القاسم. لنا أن العلم بأن هذا الجسم هو الذي رأيناه أمس من كمال العقل فلو كان تغير تأليفه لما كان يعلم أنه هو أو غيره غير أن له أن يقول: إن الأجزاء كما هي وإن تبدل التأليف، فيقول: إنه علىٰ صفة واحدة تبقىٰ وقتين كالسواد، ولأنه لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجرىٰ الضد.

المتجاوران إذا لم يصعب تفكيكهما ففيه تأليف عندنا. وعند أبي يعقوب

البصري لا تأليف فيه. لنا ما ثبت أن الكون تولد التأليف بشرط المجاورة. وقد وجد فوجب أن يولده.

التأليف التزاق يحتاج إلىٰ الرطوبة واليبوسة في الجزئين في أحدهما رطوبة وفي الآخر يبوسة بالاتفاق، ثم اختلفوا؛ فقال أبو عبد الله وأبو رشيد: يحتاج في الحدوث لا في البقاء. وقال القاضي وأبو محمد اللباد: يحتاج إليه في الحالين. وجه ذلك أن البقاء هو وجود فإذا كان في حال من أحوال وجوده يحتاج كذلك في حال بقائه. وجه قول أبي عبد الله أنا نعلم أن المؤلفات تقل فيها الرطوبة ويبقىٰ تأليفه كما كان وأصلب.

الخشونة واللين يرجعان إلىٰ التأليف ولا يدركان. وقال أبو القاسم: هما يدركان. إذ بينا أنهما من جنس التأليف، ودللنا علىٰ أن التأليف لا يرىٰ ثبت ما قلنا. لنا أنه لو كان معنىٰ غير التأليف لجاز وجود أحدهما مع عدم الآخر.

[1] قال أصحابنا: الاعتماد معنىٰ سوىٰ الحركة والسكون. وقال أبو القاسم: ليس بمعنىٰ دل أنه معنىٰ زائد علىٰ طريقتنا في إثبات الأعراض.

قال مشايخنا: حد الاعتماد هو المعنىٰ الذي يوجب تدافع الجسم في إحدىٰ الجهات. وقيل: الاعتماد معنىٰ إذا وجد أوجب أن يكون المحل في حكم المدافع «بما»[2] يماسه. وذكر أبو القاسم البستي أنه المعنىٰ الذي من شأنه في الوجود أن يوجب حركة محله إلىٰ إحدىٰ الجهات الست مع سلامة الأحوال وعدم الموانع.

قال أصحابنا: ليس للمعتمد بكونه معتمدًا حال، وكان شيخنا أبو عبد الله

(١) عنوان في الهامش غير واضح.

(٢) ورد في الهامش «أظنه لما».

يقول له لكونه معتمدًا حال، ثم رجع إلىٰ قول المشايخ، واعتل لقوله الأول بأن الواحد منا يفصل بين المعتمد وغير المعتمد، والاعتماد لا يدرك فلم يبق إلا أن يكون الفصل لحالة هو عليها، واعتل للقول الثاني أن الحال هو ما يعلم الذات عليها وليس يعلم الجوهر علىٰ حال موجب عن الاعتماد، لأن الاعتماد يولد الحركة وتدافع ما ماسه، وهذا ليس بصفة للجوهر.

قال أبو هاشم في الاعتمادات: مختلف ومتفق وليس فيه تضاد. وقال أبو علي: فيه تضاد. لنا أن الحجر إذا رميته صعدا ففيه اعتماد لازم سفلي واعتماد مجتلب صعدًا فلو كانا يتضادان لما جاز اجتماعهما في محلٍ واحد.

ويجوز اعتمادين مثلين في محل واحد. وقال أبو القاسم: لا يجوز لو كان معنىٰ بناء علىٰ أصله.

قال أبو علي: لا يجوز اجتماع اعتمادين في جهتين أحدهما لازم والآخر مجتلب. وقال أبو هاشم وقاضي القضاة: يجوز. وقد بينا أنهما ليسا بضدين عند أبي هاشم، وعند أبي علي هما ضدان. فأما اللازم علوًّا وسفلًا فلا يجوز اجتماعهما لا لأمر يرجع إلىٰ التضاد لكن لأن اللازم صعدًا لا يلزم إلا باليبوسة وسفلًا لا يلزم إلا مع الرطوبة، وهما متضادان. فأما اعتمادان مجتلبان في جهتين فذكر أبو هاشم أنه لا يجوز اجتماعهما في محل واحد، ثم رجع، وقال: يجوز. وهو قول القاضي. لنا ما بينا أنه ليس بضد. ولأن الحبل إذا تجاذبه قادان لابد أن يحصل فيه اعتمادان مجتلبان في جهتين، وذلك يمنع التضاد.

ويجوز البقاء علىٰ الاعتماد خلافًا لأبي القاسم. لنا أنه لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجرىٰ الضد علىٰ طريقة واحدة.

الاعتماد لازم ومجتلب. وقال أبو علي: ليس إلا المجتلب، فأما النقل فإنه يرجع إلىٰ نفس الجوهر. لنا ما بينا أن الزق إذا نفخ لا يثقل ولو كان يرجع إلىٰ الجواهر لثقل.

قال أبو هاشم: الاعتماد يحتاج إلىٰ الرطوبة في لزومه سفلًا، وسواء كانت الرطوبة باقية أو حادثة فإنها سواء ويبقىٰ الاعتماد بها. وقال القاضي: إن الاعتماد إنما يلزم متىٰ حدث مع حدوث الرطوبة، فأما إذا كانت باقية فإنها لا تؤثر في بقاء الاعتماد فهو بمنزلة الحركة في منع السكون حالة الحدوث، وكذلك الرطوبة تؤثر في المنع من فناء الاعتماد، والوجه فيه أنه لو كانت الباقية تؤثر كالحادثة لوجب إذا اعتمدنا علىٰ جسم أن تبقىٰ تلك الاعتمادات.

قال أبو هاشم: إنما لا يبقىٰ لأن كل قدر من الاعتماد يحتاج إلىٰ قدر من الرطوبة فيلزمه إلزامًا لا محيص عنه. وهو أن مع الرطوبة يلزم بعض الاعتمادات دون بعض، وهذا فاسد.

لا خلاف بين مشايخنا أن الاعتماد لا يبقىٰ إذا لم يكن ثمة رطوبة أو يبوسة لأنه لو يحتج إلىٰ ذلك لوجب أن يبقىٰ الاعتمادات الذي يفعله في الشيء الخفيف، وكان يجب أن يريد ثقله، ثم اختلفوا فيما إذا احتاج إلىٰ الرطوبة واليبوسة؛ فقال القاضي: يحتاج إليه للمنع من العدم ومثله بالحركة أنها تمنع من السكون. وقال أبو رشيد: يحتاج إليه لاستمرار الوجود. لنا أن استمرار الوجود ليس إلا الوجود والرطوبة ليست من شرطه في حال وجوده كذلك في حال بقائه.

قال القاضي: في الهواء اعتمادات معتدلة، ولذلك وقف. وقال أبو هاشم مرة: فيه اعتماد صعدًا ومرة قال: ليس فيه اعتماد لازم صعدًا، ومرة يتوقف فيه.

وجه قول القاضي لو كان فيه اعتماد صعدًا لكان يعلو، ولو كان فيه اعتماد سفلي لكان يسفل.

قال أبو هاشم: لا يجوز أن يوجد في الجزء الواحد إذا صادف في الرطوبة من الاعتمادات إلا قدرًا. وذهب القاضي إلىٰ أنه يجوز. قال أبو رشيد: المسألة مشكلة. لنا أن الاعتمادات متماثلة والمحل يحتمل، والشرط حاصل، فوجب أن يلزم الكل إذ لا اختصاص. واعتل أبو هاشم في الأبواب بأنه لو جاز ذلك لصح أن يكون الجزء ثقل الحبل العظيم، قلنا ليس في هذا إلا خلاف العادة.

قال أبو هاشم: الاعتماد يدرك باللمس. وقال أبو علي: لا يدرك. وهو اختيار قاضي القضاة. وجه ذلك أنه أدرك لوجب أن يدرك بمحل الحياة متىٰ ماسه كالحرارة، وفي عدم ذلك دليل علىٰ أنه لا يدرك.

الصحيح من المذهب أن الاعتماد يولد ثلاثة أشياء؛ الأكوان والاعتمادات والأصوات. هذا مذهب قاضي القضاة رحمه الله. وذكر أبو هاشم أن التأليف يتولد من الاعتماد. لنا أنه لو خلق الله تعالىٰ جزئين متجاورين تولد بينهما تأليف ولا اعتماد هناك.

قال أبو علي: الحركة تولد الحركة بشرط الاعتماد. وقال أبو هاشم: الذي يولد في غير محله الاعتماد، فأما في محله فربما يتولد عن الاعتماد، وربما يتولد عن الحركة، وله فيه تفصيل. وقال القاضي: الحركة لا تولد البتة، وإنما المولد هو الاعتماد. لنا أن الشيء لا يولد ضده، فالحركة كيف تولد الحركة.

قال أبو هاشم: الثقيل كما يمنع من التحريك يمنع من التسكين. وقال أبو إسحاق بن عياش والقاضي وأبو رشيد: لا يمتنع. وقال أبو علي: المنع من شيء منع من ضده، بيانه لو اعتمد علىٰ جبل قال أبو علي يمتنع عليه تسكين الجبل وأن

يفعل فيه الاعتماد، لأن سائر الاعتمادات والحركة تمتنع عليه كذلك التسكين. وقال أبو هاشم: يجوز أن يولد فيه من السكون والاعتماد بقدر ما لو كان منفصلًا لأمكنه تحريكه لأن ذلك القدر يصح أن يحركه إلا أنه يمنع للاتصال فيصح أن يسكنه. فأما القاضي فإنه يقول: أصول أبي هاشم تقتضي خلاف ذلك، لأن توليد الحركة إذا امتنع لعلة تخصه لم يمتنع أن يولد السكون، وإذا صح توليد السكون صح توليد الاعتماد، لأن الاعتماد متىٰ صح أن يولد الكون يصح أن يولد الاعتماد، وعندهما ما يمنع من توليد الحركة لا يمنع من توليد السكون علىٰ ما بينه.

المنع من شيء لا يكون منعًا من ضده، فالمنع من التحريك لا يكون منعًا من التسكين، وهو الصحيح من مذهب أبي علي. وروي عنه خلاف ذلك علىٰ ما حكينا. لنا أن الحجر الثقيل يمنع أن يرمىٰ به صعدًا ولا يمنع أن يحركَ في جهة اعتماده.

إذا اجتمع في الجزء اعتماد لازم ومجتلب في جهة واحدة ولم يمنع من التوليد ولدا جميعًا. وقال أبو هاشم: ينقطع المجتلب ويتولد من اللازم، والأول هو قول القاضي. وجه ذلك أن المجتلب من جنس اللازم في جهته فلا مانع بينهما ولا يبطل أحدهما بالآخر.

المانع من حمل الثقيل هو الاتصال عند أبي علي وأحد قولي أبي هاشم. وقال: المانع الثقل مع الاتصال. وقال القاضي: المانع هو الثقل. لنا أن الثقيل يتعذر عليه حمله في خلاف جهته ولا يتعذر تحريكه في جهة نقله وحاله في الاتصال علىٰ وجه واحد ولا اختصاص للاتصال بجهة دون جهة دل أن المنع هو الثقل، ولأن الزق المنفوخ الصلب لا يمنع تحركيه في الجهات، ومعنىٰ الاتصال ثابت لأنه لو اعتمد عليه قوي لا يتبين فيه.

الخفة ليست بمعنىٰ. وقال أبو القاسم معنىٰ. لنا أنه لو كان معنىٰ سوىٰ الجوهر لجاز خلو الجوهر من الخفة والثقل، وهذا لا يجوز.

وقال أبو هاشم ومن تبعه: إن الجوهر يخلو من الاعتماد خلا أبي إسحاق النصيبيني، فإنه قال: لا يجوز خلوه منه. فأما أبو علي وأبو القاسم فقالا: لا يخلو منه بناء علىٰ أصلهما أن المحل لا يخلو من الشيء وضده متىٰ احتمله.

لنا أن وجود الجوهر غير مضمن بوجود الاعتماد ولا يحتاج في وجوده إليه ولا كان علىٰ صفة يحصل عليه الاعتماد فجاز خلوه من الاعتماد.



باب الحياة

لا خلاف أن ههنا ولذلك يدرك، ويصح أن يعلم ويقدر، فأما ما هو اختلفوا فيه؛ فقيل: إنه الجملة عن أبي علي وأبي هاشم وأكثر المشايخ، وهو اختيار قاضي القضاة. وقيل: هو الروح، وهو الحياة المشابكة لهذا الجسم، عن النظام. وقيل: هو عين من الأعيان، عن معمر. وقيل: جزء لا يتجزأ محله القلب، عن هشام بن عمرو. وقد بينا في باب التكليف أن الإنسان والحي هو هذه الجملة، ولذلك نتصرف بإرادة واحدة، ولذلك يدرك بجميع الأجزاء.

قال أصحابنا: الحي منا يحيا بحياة. وقال النظام: حي لذاته. لنا أنه يحيىٰ مع جواز أن لا تحيىٰ فلا بد من أمر علىٰ طريقتنا في إثبات الأعراض.

قال أصحابنا: الحياة توجب حالًا للجملة. وقال الإسكافي: توجب حكمًا للمحل. لنا أنه لو كان كذلك لكان للشخص الواحد أحياء كثيرة، وهذا فاسد.

قال مشايخنا: الحياة عرض. وحكي عن أبي الهذيل أنه جوز أن يكون جسمًا وجوز أن يكون الروح هو الحياة. لنا أن الجوهر لا يؤثر في الجوهر، فلابد من معنىٰ يحله يؤثر فيه.

قال أبو علي والقاضي: السن والعظم لا حياة فيهما. وكلام أبي هاشم يختلف. وقال جالينوس فيهما حياة. وقال بقراط: لا حياة فيهما. لنا أنه لا يألم بالقطع كالشعر وفيه اتفاق.

الحياة تحتاج إلىٰ بنية. وقال صالح فيه: يجوز أن يحل في الجزء المنفرد. لنا أنا وجدنا متىٰ انتقضت ببنية بطلت حياته علىٰ طريقة واحدة.

قال أبو هاشم: الحياة تحتاج إلىٰ غير البنية من الرطوبة واليبوسة والروح. وحكي عن أبي علي أنها لا تحتاج إلىٰ الروح وتحتاج إلىٰ الدم التي هي الرطوبة. وقال القاضي في الدرس: إنها لا تحتاج إلىٰ الروح ولا إلىٰ الدم ولا تحتاج إلىٰ شيء سوىٰ البنية، وهو قول أبي رشيد. لنا أنه لا طريق يعلم حاجتها إلىٰ هذه الأشياء، فلا يجوز إثبات الحاجة.

الحياة لا تحتاج إلىٰ الغذاء. وقال أبو القاسم تحتاج. لنا أن الحيوان يختلف في الغذاء منها ما يغتذي بما هو سم لغيره. ومنها ما يختلف بعدم الغذاء، ثم يبطل قوله بالملكية، وإنما يحتاج إلىٰ الغذاء للعادة، لا للوجوب.

قال أصحابنا: الإنسان هو الحي، والروح هو النفس وليس بحي. وقال بشر بن المعتمر: الروح والإنسان حيان. ويحكىٰ عن هشام بن عمرو قريب منه. لنا أن الروح هو النفس، وذلك لا يدرك كما لا يدرك الشعر.

الحياة معنىٰ زائد علىٰ صحة البدن واعتدال المزاج خلافًا للأطباء. لنا أن اعتدال المزاج أشياء متضادة فلا يجوز أن يكون موجبًا لكونه حيًّا.

الحياة جنس واحد خلافًا لبعضهم. لنا أن كل واحد منها يقوم مقام الآخر فيما رجع إلىٰ ذاته من صحة الإدراك به.

حياة زيد لا تجوز أن تكون حياة لعمرو عند أبي هاشم وأبي عبد الله والقاضي. وقال أبو علي: يصح. وكذلك الإرادات والاعتقادات. لنا أنه لو صح أن يتعلق بغيره لم يختص بأحدهما إلا لمعنىٰ أو كانت تجب متىٰ وجدت أن تكون حياة لهما إذا حصل محلها متصلًا بكلا الحيين لأنه لو صح ذلك وقد صح أن يكون بينهما وصورتهما علىٰ حد واحد لأنه تعالىٰ قادر علىٰ أن يخلقهما كذلك، فإذا صح ذلك فمتىٰ خلق زيدًا علىٰ مثل صورة عمرو وأوجد فيه الحياة التي كانت

تصح أن تكون حياة لزيد وحياة لعمرو فيجب في هذه الجملة أن لا يكون بأن يكون زيدًا أولىٰ من أن يكون عمرًا، وكل قول يؤدي إلىٰ نفي يغاير الأجسام يجب فساده، ولأنه يوجب حالًا كالكون.

الأجزاء التي كانت تكون زيدٌ لها زيدًا لا يجوز أن تكون أجزاء لعمرو، وكان الشيخ أبو عبد الله يجوز أن يتبادل علىٰ التدريج. لنا أنه يؤدي إلىٰ أن تكون الأجزاء التائبة غير المذنبة، وهذا باطل.

الحياة غير القدرة. ومن الناس من يقول: إنهما شيء واحد. لنا أن في شحمة الأذن حياة ولا قدرة فيها دل أنهما غيران، ولأنهما قد يستويان في كونهما حيين ويختلفان في القدرة.

الحياة غير الحركة. وقالت الفلاسفة: إنها الحركة. وقالوا: وجد الحي هو المتحرك الحساس، وهذا باطل. لنا أن الحركة هو الانتقال، ولو كانت هي الحياة لكانت يختص بها الحي وفي علمنا بأن الحركة تحل الجماد ما دل علىٰ فساد قولهم.

اتفق أصحابنا أن الحياة لا تدخل تحت مقدور العباد. واختلفوا في الاستدلال عليه؛ فاستدل أبو هاشم بأنا لو قدرنا عليه لصح فعلها منا، ولأن الموت ضد الحياة ونحن لا نقدر عليه كذلك الحياة. واستدل القاضي بأنه لو صح منا فعلها لصح فعلها في الحي فكان يظهر في ذلك بكثرة الإدراك. واستدل أبو علي وأبو عبد الله والقاضي أنه لا يجوز أن يقدر علىٰ جنس لا يمكنه أن يميز بينه وبين غيره. وهذا أقوىٰ الوجوه.

الحياة والموت فعل الله ابتداء. وقال معمر بطبع المحل. لنا أن الطبع لا يعقل، ولأنه لا يؤثر علىٰ ما ذكرنا من قبل.

لو وجد حياتان في محل واحد قال أبو هاشم: يحسن أحدهما ويقبح الآخر لا بعينه. وهو قول القاضي أولًا، ثم رجع، وقال: يقبحان. ثم رجع، وقال: يحسنان.

وجه القول الأول أن أحدهما لا عرض فيه والآخر فيه عرض صحيح. وجه القول الثاني أن أحدهما قبيح والآخر لا يتميز من القبيح فيقبح، وجه القول الثالث أن أحدهما يحتاج إليهما لإحياء المحل، والثاني لقوة الإدراك.

قال أبو علي وأبو القاسم: الموت معنىً يضاد الحياة. وكلام أبي هاشم يختلف. ومن مشايخنا من قال: ليس بمعنىً، قال: لا يمكن إثباته عقلًا، وإنما يثبت أنه معنًى بالسمع لقوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢].

الحياة حياة في العدم، ويجوز عليها البقاء خلافًا لأبي القاسم. لنا أن الإنسان يجد نفسه في صفة كونه حيًا علىٰ حالة واحدة، والحياة في أنه حياة في العدم أنه صفة له خاصة ككون الجوهر جوهرًا.

قال أبو علي وأبو القاسم: تجب إعادة المثاب والمعاقب علىٰ الوجه الذي مات عليه. ولأبي القاسم تفصيل في ذلك. قال القاضي: وهذا في نهاية البعد. وقال أبو هاشم: يبعد أن يكون ذلك قولًا لأبي علي، ولعله غلط من جهة الوراق. وذكر أبو هاشم أنه يعيد الأجزاء التي بها يكون زيدًا والتأليف، ثم رجع، وقال: يعيد تلك الأجزاء والحياة وهو الذي استقر عليه مذهبه.

وقال أبو عبد الله: يجب إعادة تلك الحياة بعينها فقط. وقال القاضي: يجب إعادة الأجزاء دون التأليف والحياة. لنا أن الحي هو المبني بنية ويستوي في ذلك الحياة وأمثالها والتأليف وأمثاله وعند تبادل الأجزاء لا يوصف بأنه زيد.

قال القاضي: وقد كان في أصحابنا ونحن بالعراق من يقول: إن الحياة التي بها يصير هذا الحي بعينه حيًّا لا أمثال لها في المقدور. وعلل بأنه لو كان هناك أمثال لصح وجودها فيها ولا يزيد حكمًا في المحل. قال القاضي: وهذا فاسد، لأنه تعليل لأن لا يفعل لا لأنه ليس بمقدور ولأنه يصح أن يكون له حكم لو وجد علىٰ وجه التبادل.

قال أبو هاشم: وجود الحياة مضمنة لوجود الشهوة والنفار. وعندنا ليس كذلك، لأنه لو كان كذلك لكان محل الشهوة والحياة شيئًا واحدًا. وقد علمنا أنه مختلف، ولأنه كان يجب أن تكون الحياة علىٰ صفة لا يتأتىٰ وجودها عليها إلا بوجود الشهوة كالجوهر والكون، وقد علمنا خلافه.

قال أبو هاشم: لو كان الموت معنىٰ لما كان ضدًا للحياة. وقال أبو القاسم: هو ضد له. لنا أنه لو كان ضدًا لها لكان مثلًا لها، بيانه أن من حق الضد أن يوجب صفة علىٰ العكس مما يوجبه الآخر والحياة توجب كون الجملة حية فوجب أن يتوجب الموت علىٰ العكس، ولا يصح إلا أن تصير الجملة كالشيء الواحد، وهذا من خاصية الحياة فيكون مثلًا له.

الموت يجوز وجوده في جزء. قال أبو القاسم يحتاج إلىٰ بنية. لنا أنه معنىٰ حكمه مقصور علىٰ محله كالكون.

الموت لا يضاد القدرة والعلم خلافًا لأبي القاسم. لنا أنه يضاد الحياة، فلو ضاد العلم والقدرة لضاد شيئين مختلفين، وهذا لا يجوز.

الحياة يجوز عليها الإعادة خلافًا لأبي القاسم. وعنده يعاد في الحي ولا تعاد

الحياة، وإنما يخلق الله تعالىٰ فيه حياة أخرىٰ. لنا أنها مقدورة لله تعالىٰ، ويصح عليها البقاء كالجوهر.

قال أبو علي: الشعر والظفر وجميع ما يتصل بالحي من جملته. وقال أبو هاشم: ليس من جملة الحي. لنا أنه لا يدرك به فلا يكون من جملته، وهذا خلاف في عبارة.



باب القدر

قال جهم: لا قادر إلا الله. وقال غيره في العباد قادرون. لنا أن صحة الفعل من إحدىٰ الجملتين وتعذره علىٰ الأخرىٰ مع استواء أحوالهما وشروطهما يدل علىٰ اختصاص تلك الجملة بمزية تلك المزية يسميها أهل العربية مزية القادرية. ولا يقال: إن المزية لأن الله تعالىٰ يخلق الفعل في أحدهما دون الآخر، لأنا لو لم نقل بأنه قادر لم يكن لنا طريق إلىٰ إثبات القادرين أصلًا ولا إلىٰ أنه تعالىٰ قادر، فكيف يعترض هذا علىٰ أصل لو صح بطل الاعتراض.

قال أصحابنا: الإنسان قادر بقدرة، وهي عرض يحله فيوجب للجملة حالًا. وقال النظام والأسواري والأصم: إنه مستطيع بنفسه للفعل قبل الفعل.

وحكىٰ زرقان عن أبي مالك الحضرمي أنه مستطيع بنفسه للفعل في حال الفعل. لنا أن الإنسان يحصل مستطيعًا للفعل مع جواز أن لا يكون كذلك والحال واحدة واختصاصه بهذه الصفة علىٰ هذا الوجه يقتضي حاجته إلىٰ معنىٰ سوىٰ ذاته وسائر أحواله وهي وجود معنىٰ علىٰ طريقتنا في إثبات الأعراض.

قال: والقدرة عرض يصير به قادرًا وليس بجسم. وحكىٰ أبو الحسين الخياط عن هشام بن سالم ومن تبعه أن القدرة جسم وهي بعض المستطيع. وبه قال ضرار وحفص الفرد، وذكر عن هشام بن الحكم وهشام الأرمني أن الاستطاعة كل ما لا يكون الفعل إلا به كالآلات والجوارح والوقت والمكان غير أن الأرمني قال: إن كل ذلك قبل الفعل.

لنا أن القدرة لا يخلو إما أن يكون جسمه أو بعضه أو جسمًا آخرًا أو عرضًا،

وبطل الأول، لأنه يوجب كونه قادرًا علىٰ كل حال وأن لا يتفاوت حاله قادرًا ولا حال سائر الأجسام، وأن يكون كل جزء قادرًا وبهذه الوجوه تبطل القسمة الثانية، ولأنه لا بعض يشار إليه إلا ويصح كونه قادرًا مع تباينه، وبطل الثالث لأنها منفصلة فلا تؤثر، ولأنه لا اختصاص له بإحدىٰ الجملتين.

القدرة معنىٰ برأسها سوىٰ الحركة والسكون. وقال أبو القاسم في المقالات حاكيًا عن بعضهم: إنها سكون، وعن بعضهم: إنها حركة، وعن بعضهم: إن بعضها سكون وبعضها حركة. لنا أن الحركة تختص المحل فلا توجب للجملة حالًا، ولأنه لو كانت الحركة توجب كونه قادرًا لوجب إذا بطلت بضدها أن يصير عاجزًا، وهذا فاسد.

القدرة عرض سوىٰ الحياة. وقال بعضهم: إنها الحياة. لنا أن الحيين يتفقان في كونهما حيين ويختلفان في كونهما قادرين دل أن الحياة غير القدرة.

القدرة معنىٰ غير الصحة والسلامة. وقال أبو القاسم: هو صحة البدن والسلامة، وحكاها عن غيلان وثمامة وبشر.

لنا أن الحي قد يكون صحيحًا ولا يكون قادرًا كشحمة الأذن، ولأن الصحة والسلامة تختصان المحل وكونه قادرًا يرجع إلىٰ الجملة.

قالت الفلاسفة والأطباء: القدرة هي اعتدال المزاج واستواء الطبائع. وعندنا هي عرض سوىٰ ما قالوا. لنا أنه عند المرض قد يزول الاعتدال ولا يزول القدرة، ولأن الطبائع علل متضادة فلا يجوز أن تكون كلها علة في إيجاب معلول واحد.

القدرة لا تحل في جماد. وقالت الفلاسفة: الأشجار في القوة ثمار ما لم تخرج إلىٰ الفعل. لنا لو صح وجودها في الجماد لأدىٰ إلىٰ كونه قادرًا أو يصح

الفعل منه، وهذا محال، ولأن الواحد منا على طريقة واحدة إذا خرج من كونه حيًّا خرج من كونه قادرًا.

قال أبو عبد الله: القدرة لا تحتاج إلى بنية مخصوصة سوى ما تحتاج إليه الحياة، وهو قول أبي هاشم في بعض المواضع. وقال أبو علي: تحتاج إلى بنية زائدة على بنية الحياة، وهو الذي ذكره أبو هاشم في نقض الاستطاعة علي ابن الروندي، وكتاب الأصلح، وهو الأظهر من قوله.

قال أبو محمد اللباد: الصحيح ما قاله أبو عبد الله. وقال أبو رشيد: الصحيح ما قاله الشيخان. وجه قولهما أنه لو لم يكن كذلك لاحتملت القدرة من القوي ما يحتمله الفيل. وجه قول أبي عبد الله أن ما قالا يؤدي إلى جواز إثبات حي يستحيل أن يكون قادرًا، وهذا محال.

القدرة لا تولد القدرة، والقدرة كلها مما يفعلها الله تعالى ابتداء. وقال أبو القاسم: القدرة قد تولد القدرة. لنا أنه لو صح ذلك لكان يجب أن تزيد[1] قدرة الواحد منا على مرور الأيام.

ولا يصح أن يفعل بالقدرة إلا متولدًا أو مباشرًا، ولا يجوز الاختراع. واختلفوا في حد المباشر والمتولد؛ فحكى شيخنا أبو القاسم عن بعض المعتزلة أن المتولد هو الفعل الذي يكون بسبب متي يحوز حيزي ويحل في غيري.

وعن بعضهم هو الفعل الذي أوجبه سببه فخرج من إمكاني تركه. وعن بعضهم أنه الفعل الثالث الذي يلي الثاني كالآلام التي تلي الضرب. وقال الإسكافي: كل

(١) في المخطوط: يتزيد.

فعل يتهيأ وقوعه علىٰ الخطأ دون القصد إليه ولا الإرادة فهو متولد، وما لا يكون كذلك فهو مباشر.

وذكر أبو هاشم في جواب الخجندي المباشر ما وجد من غير مقدمة، والمتولد كل فعل تقدمه أو حدث معه سبب ولولاه لما وجد. وذكر قاضي القضاة أن حد المباشر ما يبديه القادر منا بالقدرة في محلها، والمتولد ما يفعله بحسب غيره من الأفعال، فأما حد المخترع فهو أن الفعل مبتدءًا لا بالقدرة في محلها، وهذا مما يختص به القادر لنفسه.

لو وجدت قدرتان في محل واحد لا يصح أن يفعل بإحداهما دون الأخرىٰ عند أبي علي وأبي هاشم. وقال أبو عبد الله: يجوز. وقال قاضي القضاة في أفعال الجوارح مثل قولهما، وفي أفعال القلب مثل قول أبي عبد الله، فربما يقول: إن الخلاف يحمل علىٰ أفعال الجوارح. واختلف عللهم في ذلك؛ فعلل أبو هاشم في ذلك بأن إحدىٰ القدرتين لا ينفصل حالها من الأخرىٰ في الاستعمال، فإما أن يفعل بهما من أو لا يفعل وعلل أبو علي بأنه لو جاز ذلك لخلت أحدهما من الأخذ والترك. وعلل أبو عبد الله بأنه إنما يفعل بكونه قادرًا وكل واحدة منهما قد أوجبت كونه قادرًا فغير ممتنع أن يفعل بأحدهما دون الأخرىٰ.

القدر كلها مختلفة غير متماثلة ولا متضادة. وذهب أبو القاسم إلىٰ أن فيها مختلفًا ومتماثلًا. وعن أبي علي أنه كان يقول فيها متجانسة، لأنه يجعل قدر الجوارح جنسًا، ثم رجع. وقال: كلها مختلف مثل قول أبي هاشم. وعن بعضهم أن القدرة كلها جنس واحد. لنا لو كان مثلين لتعلقا بمقدور واحد فيؤدي إلىٰ فعل بين فاعلين، وهذا فاسد علىٰ ما قررنا من قبل.

ليس في القدرة تضاد. وقال المجبرة: إن القدرة علىٰ الضدين يتضاد. لنا أنه

لو تضاد لتضاد كونه قادرًا علىٰ الضدين كسائر المتضادات فكان لا يجوز أن يكون أحدٌ ما يقدر علىٰ الضدين. وقد علمنا أنه تعالىٰ قادر علىٰ الضدين، ولأنه لو تضادا لم يكن بين المضطر والمختار فرق، وهذا فاسد.

قال أبو علي وأبو القاسم وأبو عبد الله: للقدرة ضد، وهو العجز، وهو عرض، وبه قال أكثر مشايخنا. وحكىٰ أبو القاسم عن ضرار وحفص الفرد: إن العجز بعض المستطيع. وقول أبي هاشم يختلف؛ فربما يقول: إنه معنىٰ، وربما يقول: ليس بمعنىٰ. والأقرب أنه كالمتوقف فيه. وقطع قاضي القضاة أنه ليس بمعنىٰ. لنا أنه لا سبيل إلىٰ إثبات العجز إلا أن يعلم أن القادر منا يخرج من كونه قادرًا، وهذا يتعذر معرفته والحال واحدة.

قال مشايخنا: العجز معنىٰ. ومن قال: إنه ليس بمعنىٰ، قال: لو كان معنىٰ لكان عرضًا يحل محل القدرة. وقال أبو القاسم: إنه الزمانة والمرض كما أن القدرة الصحة والسلامة. لنا أن الزمانة تختص المحل فلا ينافي ما يختص الجملة، ولأن الزمانة فساد الآلة.

اختلف من قال: إن العجز معنىٰ، أنه مع الفعل أو قبل الفعل. وقال أبو الهذيل: إنه قبل الفعل. وقال أكثر المعتزلة: إنه مع الفعل. وقاضي القضاة يختار القول الأول. لنا أنه ضد للقدرة فيجب أن يكون تعلقه بالفعل علىٰ حد تعلق القدرة به، فإذا صح أن القدرة تتعلق بالفعل في الثاني كذلك العجز.

اختلفوا في أن العجز يتعلق بأفعال كثيرة أو بفعل واحد؛ فالمحكي عن الجمهور هو الأول. وحكي عن بعضهم القول الثاني، منهم ابن الروندي.

لنا أن العجز ضد القدرة فكل ما يتعلق به القدرة من المضادات والمختلف والمتماثل يجب تعلق العجز به.

من علم الله تعالىٰ أنه يمنعه من الفعل أو يحول بينه وبين الفعل لا يجوز أن يؤمر بالفعل. ومنهم من قال: يجوز.

لنا أن الممنوع من الفعل لعدم الآلة أو غيره بمنزلة من لا قدرة له فلا يحسن أمره.

اختلفوا فيمن يقدر علىٰ حمل خمسين رطلًا ولا يقدر علىٰ حمل مائة. فحكي عن بعضهم أن فيه عجزًا عن حمل الزيادة. وعن بعضهم أنه لا عجز فيه، وإنما عدم القدرة فقط، وهو الصحيح. لنا أنه لو وجد العجز لاستحال كونه قادرًا. وقد بينا أن العجز ليس بمعنىٰ.

الممنوع من الفعل قادر عندنا. وقال بعضهم: ليس بقادر. وعن جعفر بن حرب أنه قادر ليس يقدر علىٰ شيء، وهذه مناقضة ظاهرة. لنا أن المنع ينفي الفعل والقدرة باقية بحالها فهو قادر وإن لم يصح الفعل منه لمنع كما أنه يقدر علىٰ ما يقع في «العاثر»[1] وإن تعذر وجوده الآن.

اختلفوا فيمن لا قدرة فيه هل يحس ويألم؟ فحكىٰ شيخنا أبو القاسم عن جماعة إنكار ذلك. وعن جماعة جوازه. وعن جماعة جواز وجود حي لا قدرة فيه. وأنكر ذلك قوم منهم الإسكافي. والصحيح جواز وجود الحياة من غير قدرة، لأن القدرة غير الحياة، والحياة لا تحتاج في الوجود إليها ولا متضمن بوجودها، فصح وجود الحياة دون القدرة. وإذا ثبت ذلك لم يمتنع وجود حي لا قدرة فيه. والإحساس والتألم من أحكام الحياة، فصح كونه كذلك من غير قدرة.

القدرة لا تتعلق بما لا يخطر ببال القادر عند النظام. وعندنا تتعلق. لنا أن

(١) ورد بالأصل «العاشر» وقد بدلناها ليتسق المعنىٰ!

تعلق القدرة بمقدورها يرجع إلىٰ جنسها فلا يقف ذلك علىٰ خطور الشيء بباله.

قال بعضهم: الاستطاعة علة للفعل. وقال بعضهم: سبب للفعل. وعندنا الصحيح أنها ليست بعلة ولا سبب، لأن القول بذلك ينقص كون الفاعل مختارًا لفعله، وهذا باطل. ولأنه يثبت أن القدرة ليست بموجبة علىٰ ما نبينه، والعلة والسبب يوجبان.

قال أبو علي: قدرة القلوب لا تكون قدرة علىٰ أفعال الجوارح، وقدرة الجوارح لا تكون قدرة علىٰ أفعال القلوب، وربما مر في كلامه خلاف ذلك. ومن أصحابنا من قال: إنه أراد بهذا التسمية كما يقوله أبو هاشم. وقال أبو هاشم: قدرة القلوب قدرة علىٰ أفعال الجوارح، وقدرة الجوارح قدرة علىٰ أفعال القلوب حتىٰ لو نقل المحل أمكن الفعل بها إلا أنه لا يوصف بذلك. لنا أن القدرة وإن اختلف فمقدوراتها متجانسة، فثبت أن قدرة القلب تتعلق بأفعال الجوارح إلا أنه تعذر لمانع، وهو عدم المحل، ولو نقل بعض الأجزاء من اليد إلىٰ القلب وتضاعيفه لصح بفعل تلك القدرة أفعال القلب.

قال أبو هاشم: لا أسمي قدرة القلب قدرة علىٰ أفعال الجوارح، ولا أسمي قدرة الجوارح قدرة علىٰ أفعال القلوب. وقال شيخنا أبو عبد الله وأبو علي بن خلاد وأبو إسحاق بن عياش والقاضي: يسمىٰ بذلك.

لنا أن القدرة موجودة والتعلق ثابت، وإنما لا يصح الفعل لمنع وهو عدم البنية فهو بمنزلة الممنوع أنه قادر، وإن لم يصح منه الفعل.

عندنا القدرة تتعلق بأفعال كثيرة متماثلة ومختلفة ومتضادة. وقال أكثر المجبرة: كل قدرة تتعلق بفعل واحد. لنا لو تعلقت بفعل واحد فقط لكان القادر في

حكم الممنوع المضطر، ولأنه كان لا يحسن من الله تعالىٰ أن يأمر الكافر بالإيمان إذا لم يكن فيه قدرة الإيمان، لأنه تكليف ما لا يطاق، فثبت أنها تتعلق بالشيء وضده، فأما المختلف فالدليل علىٰ أنها تتعلق بذلك من الأجناس أنا قد علمنا أن من قدر علىٰ تحريك يده يقدر أن يعتمد بها، ومن قدر علىٰ الإرادة قدر علىٰ الاعتقاد.

عندنا القدرة تتعلق بما لا يتناهىٰ من الأجناس في وقت واحد ومن الجنس الواحد وفي الوقت الواحد في محال ومن الجنس الواحد في المحل الواحد في أوقات ولا تتعلق في وقت واحد من الجنس الواحد في محل واحد بأكثر من جزء واحد. قال أبو رشيد وبعض متأخري البغدادية: يمنع منه، ويقول: لا تتعلق إلا بما يصح أن يفعل بها، وهذا الأظهر أنه خلاف في عبارة، وأنه يقول: لا أسمي به، فإن كان خلافًا في المعنىٰ فالدليل عليه أن أحدنا كما يصح أن يريد حركة زيد في الوقت الثاني يصح أن يريد حركته في سائر الأوقات، فإذا ثبت التعلق أجري عليه الاسم.

القدرة ليست بموجبة خلافًا للمجبرة. لنا لو كانت موجبة لما كان القادر مختارًا، ولكان الفعل مضافًا أو لكان الفعل مضافًا إلىٰ فاعل القدرة ككونه متحركًا والحركة.

الاستطاعة قبل الفعل خلافًا للمجبرة. لنا أن الفعل يوجد بالقدرة لولاه لما تعلق بالقادر، وإذا ثبت أن وجوده بالقدرة وصح أنه لا يحتاج إليها في حال الوجود كحاجة العلم إلىٰ الحياة فيجب أن يكون مخرجه للفعل من العدم إلىٰ الوجود، ولأنه لا يخلو إما أن يحتاج إليها في حال بقائه أو حال عدمه أو وجوده، وبطل الحاجة في حال البقاء والوجود لاستغنائه بالوجود عنه فلم يبق إلا أنه يحتاج إليها في حال عدمه لإخراجه إلىٰ الوجود، ولأنه يؤدي إلىٰ تكليف ما لا يطاق.

كل من قال: القدرة تتعلق بالضدين قال: إنها قبل الفعل خلا ابن الروندي والوراق فإنهما قالا: القدرة مع الفعل تتعلق بالضدين. وكل من قال: إنها مع الفعل قال: لا تتعلق بالضدين فأما كونها موجبة فقد بينا، وكذلك قبل الفعل. والدليل علىٰ فساد قول ابن الروندي أنه لو كانت مع الفعل تصلح للضدين لوجب أن يوجد الضدان، وهذا محال.

اختلفوا متىٰ يحتاج إلىٰ القدرة ومتىٰ يستغنىٰ عنها؛ فالمحكي عن أبي الهذيل أنها تحتاج إليها قبل الفعل، فإذا وجد استغنىٰ عنها، ويجوز وجود الفعل مع عدم القدرة، وهذا في أفعال الجوارح، فأما أفعال القلوب فلا يجوز وجود الفعل مع عدم القدرة. وحكي عن جماعة من المعتزلة أنه لا يحتاج إليها في حال وجوده ليفعل بها ولكن يحتاج إليها لأنه محال وجود فعل في جارحة وهي عاجزة، هذا في المباشر، ويجوز في المتولد. وقال بعضهم: إنه يحتاج إلىٰ القدرة في حال وجود الفعل معه لا قبله. وقد بينا فساد هذا القول. وذكرنا أن القدرة يحتاج إليها للوجود. ويستوي في ذلك أفعال القلوب والجوارح والمتولد والمباشر ويجوز وجود الفعل مع عدم القدرة في الجميع. وهو قول أبي علي وأبي هاشم وسائر مشايخنا.

اختلفوا في الاستطاعة متىٰ يفعل بها؛ فكان أبو الهذيل يقول: يفعل بها في الحال الأول وإن لم يوجد الفعل إلا في الحالة الثانية، والحالة الثانية عنده حال فعل فحال يفعل عنده غير حال فعل. وحكي عن بشر أنه لا يقول: يفعل بها في الحالة الأولىٰ والثانية، ولكن يقول: الإنسان يفعل، والفعل لا يكون إلا في ثانية.

وحكي عن جماعة من المعتزلة إنما يقول في الحال الأول أنا نفعل بها في الحالة الثانية، فإذا جاءت الثانية ووقع الفعل قلنا فعلنا بها، ولا نقول يفعل بها. وقال أكثر أهل النظر ممن قدم الاستطاعة: إن الإنسان يقدر في الحال الأول

أن يفعل في الثانية، والكلام ههنا يقع مرة في المعنىٰ، ومرة في العبارة. فأما في المعنىٰ فهو أن القدرة متىٰ يفعل بها وقد بينا أنه يحتاج إليها ليقع الفعل في ثانية فإذا وجد استغنىٰ عن القدرة، ففي حال الأول نقول نفعل بالقدرة وفي الثانية يقال فعل.

فأما العبارة فعند أبي علي وأبي الهذيل وأبي القاسم في الحال الأول يقال يفعل، ومتىٰ وجد الفعل يقال فعل ولا يقال سوف يفعل وسيفعل.

وقال أبو هاشم: يقول إذا كان الفعل مستقبلًا ولم يوجد سيفعل وسوف يفعل، وفي حال حصول الفعل يقال يفعل، وبعد انقضائه فعل. فعلىٰ هذا الترتيب ترتيب الكلام.

القدرتان في قادرين لا يتعلقان بمقدور واحد، وكذلك في قادر واحد، وكذلك لا يجوز أن يكون مقدور بين قادرين ولا بين قادر وقدرة خلافًا للمجبرة. لنا لو كان مقدور بين قادرين لصح أن يريد أحدهما إيجاده ولا يريد الآخر أو يكره، فإما أن يوجد فليس بمقدور للكاره، أو لا يوجد فليس بمقدور للمريد، أو يوجد ويعدم وهذا محال، أو لا يوجد[1] ولا يعدم وهذا أيضًا محال.

القدرة تبقىٰ عندنا. وقال أبو القاسم: إنها لا تبقىٰ بناء علىٰ أصله، وممن أثبت بقاء بعض الأعراض وقال: بأن القدرة لا تبقىٰ أحمد بن علي وأبو حفص الضيمري. لنا أنه يحسن من أحدنا أن يأمر غلامه بمناولة الكون وإن كان بينه وبين الكون مسافة ويحسن في العقل ذمه إذا أتىٰ عليه من الأوقات ما يصح معها المناولة ولم يناول، وذلك يدل علىٰ أن ما معه من القدرة يصح وقوع المناولة بها لأن ذمه

(١) في المخطوط: أو لا جد. والصواب ما أثبتنا.

علىٰ أن لا يفعل ما لا يقدر عليه لا يصح ولا تكون تلك القدرة قدرة علىٰ المناولة إلا بأن يبقىٰ فيه حتىٰ تقطع المسافة وتناول دل علىٰ أنها تبقىٰ.

القدرة لا تتعلق بالموجود والحادث والباقي، وإنما تتعلق بالمعدوم، وكذلك كونه قادرًا لا يتعلق بالموجود، هذا في العباد بالاتفاق. فأما القديم سبحانه فكونه قادرًا يتعلق بالموجود. وقال أبو عبد الله لا يتعلق. وكلام شيخنا يختلف، وهذا خلاف في عبارة، والصحيح ما قاله القاضي، لأن القديم سبحانه بعد وجود المقدور قادر علىٰ أن يفنيه ويعيده فهو مقدور له بخلاف العباد.

قال عباد: القادر هو الجملة لا محل القدرة وهو قول مشايخنا. وقال بعضهم: القادر من فيه قدرة. لنا أن الفعل يصح من الجملة دل أن القادر هو الجملة. والقدرة تحل في الأجزاء.

القدرة التي يخلقها الله تعالىٰ في الكافر نعمة عليه خلافًا للمجبرة. لنا أنه آلة يمكنه التوصل بها إلىٰ الإيمان كاليد واللسان.

الممنوع يسمىٰ قادرًا عند القاضي. وقال أبو هاشم: لا يسمىٰ. وقد بينا من قبل أنه قادر بلا خلاف بين أصحابنا، والخلاف في التسمية. لنا أن كونه قادرًا كما كان وإنما تعذر لمنع ولا منع من التسمية.

قال أبو علي: المنع من الشيء منع من ضده، والمنع من أضداد الشيء منعه منه. وقال أبو هاشم: المنع من الشيء لا يكون منعًا من ضده. لنا أن المنع إنما يمنع لكونه مضادًا لذلك الفعل لأن الشيء يمنع من ذلك ضده ولا يمنع من مثله، فإذا فعل الله تعالىٰ السكون في القادر فيمنعه من التحريك لاستحالة اجتماع سكون وحركة، وهذا السكون لا يمنع من مثله فلا يكون منعًا منه.

المنع مع الفعل. وقال أبو علي يتقدم كالعجز. لنا أن المنع إنما يكون منعًا من الفعل لمضادته إياه، والضدان لا يمتنع وجودهما في وقتين فلا يصح في المنع أن يكون منعًا مما يصح وجوده مع وجوده، ولأن المنع بالمضادة كالمنع بخروج المحل من أن يحتمل الفعل ومعلوم أن في ذلك الاعتبار يحال الفعل كذلك المنع.

المنع يقع بالمباشر والمتولد. وقالت الإخشيدية: لا يقع إلا بالمتولد. لنا أن القديم سبحانه يصح أن يمنع بالعلم الضروري من الجهل وبالسكون من الحركة، ولأن المنع إنما يقع بالضد أو ما يجري مجراه. وهذا يصح في المباشر.

المنع لا يكون عجزًا. وقال أبو القاسم ما يدل علىٰ أنه يكون عجزًا. لنا أن المنع من الفعل يضاده فلا يضاد القدرة لأن الشيء الواحد لا يضاد شيئين مختلفين، ولأن أحدنا قد يمنع غيره وهو لا يقدر علىٰ العجز إذ لو قدر عليه لقدر علىٰ القدرة لأن من حق القادر علىٰ الشيء أن يقدر علىٰ جنس ضده.

لا يجوز أن تتعلق القدرة بأكثر من جزء واحد من جنس واحد في وقت واحد في محل واحد ويستوي في ذلك المباشر والمتولد إلا في مسألتين. وخالف أبو القاسم في المتولد. لنا أنها لو تعدت في التعلق جزءً واحدًا ولا حاضر لتعدي إلىٰ ما لا نهاية له لكان لا يقع بين القادرين تفاضل ولصار مثل القديم.

الحي يخلو من القدرة والعجز خلافًا لأبي علي وأبي القاسم بناءً علىٰ أصلهما علىٰ ما بينا في باب الألوان.

عندنا القدرة لا تتعلق بأن لا تفعل. وعند جماعة من البغدادية تتعلق. وهذا خلاف في عبارة، لأنهم لا يقولون: إنه يؤثر في النفي، وإنما يعنون به أن من حق القادر أن يصح منه أن يفعل وأن لا يفعل، فهذا معنىٰ صحيح والعبارة خطأ لأن أن لا يفعل لا يتعلق بالقدرة فلا معنىٰ له.

يجوز خلو القادر من الأخذ والترك. وقال أبو علي وأبو القاسم: لا يجوز. لنا أن القادر القوي إذا أرخىٰ يده لم يتعذر علىٰ الضعيف تحريكها مع أنه يجد في تحريكها من الثقل والخفة مثل ما نجد في تحريك يد الميت إذا كانت مثلها في الثقل، فحال القوي لا يخلو إما أن يكون فاعلًا للحركة فوجب أن يكون أخف، أو فاعلًا للسكون فوجب أن لا يصح من الضعيف تحريكه، ولأن الواحد منا يعلم بصرف الناس في أسواقهم ثم لا يريده ولا يكرهه، ولا يقال: إن ههنا ضدًا ثالثًا وهو الإعراض، لأنا نبين أن الإعراض ليس بمعنىٰ.

اختلف مشايخنا في معنىٰ الأخذ والترك؛ فقال أبو علي: يفيد ما به يخرج القادر منا عن فعل أحد مقدوريه إليه، وعلىٰ طريقة أبي هاشم وأصحابه ما يجوز أن يخرج به القادر منا عن فعل ضده بلا واسطة.

وجميع ما يتعلق بالقدرة من المقدورات عشرة؛ خمسة من أفعال القلوب، وخمسة من أفعال الجوارح. فالأول الاعتقادات والظنون والإرادات والكراهات والنظر، والثاني الاعتمادات والأكوان والتأليف والآلام والأصوات. وليس شيء من المدركات يتعلق بشيء من القدرة إلا الأصوات والآلام.

وما يتعلق بالقديم سبحانه ويختص هو بالقدرة عليه أربعة عشر؛ الجوهر والفناء والحياة والألوان خلافًا للبغدادية والطعوم والروائح والحرارات بخلاف قول البغدادية وأبي القاسم ومن تبعه والبرودات والرطوبات واليبوسات والشهوة والنفار والقدرة واللطافة، هذا علىٰ مذهب القاضي.

وقال أبو علي: هي ثمانية عشر ما ذكرنا والموت والعجز، لأن عنده هما معنيان. وقال أبو علي وأبو هاشم: الشبع والري معنيان، وقال القاضي: لا. وقال أبو هاشم: الاعتماد مدرك ويتعلق بالقدرة، وقال أبو علي: الأكوان والتأليف

يدركان وتتعلق القدرة بهما. وقال أبو القاسم: الاعتماد والتأليف ليس بمعنىٰ. وقد بينا ذلك.

والقديم سبحانه قادر علىٰ جميع أجناس المقدورات ما اختص هو به وهو أربعة عشر والعشرة التي هي مقدورات القدر هو يقدر علىٰ ما لانهاية له من جنسها. وقال أبو القاسم: لا يوصف بخلق الإرادة والكراهة لا لأنه ليس بقادر ولكن لأن هذه الأشياء ليست بمقدور، فإما عين ما يقدر عليه العبد لا يقدر عليه هو لاستحالة كون مقدور بين قادرين. ومن أصحابنا من قال: يوصف به. وقالت الأشعرية: جميع مقدورات العبد بينه وبين الله تعالىٰ. وقد بينا من قبل أنه يستحيل كون مقدور بين قادرين.

القدرة لا تتعلق بالإعدام عندنا. وقال الخياط وأبو حفص القرميسيني: تتعلق. لنا أنه لو تعلق به لصح منا إعدام الشيء دون إحداث ضده، وفي استحالته دليل علىٰ صحة ما قلنا.

قال أبو هاشم والقاضي: يقال: إنه تعالىٰ يعين العبد علىٰ الأكل والشرب في الجنة، ويريد ذلك منهم. وقال أبو علي: لا يوصف. لنا ما ذكرنا في باب الإرادة أنه يفيد ما يتعجله المؤمن من السرور.



باب الاعتقادات

اختلفوا في حد العلم؛ فقال بعضهم: إنه المعنىٰ الذي يقتضي سكون «نفس»[1] المعتقد إلىٰ ما تناوله، ولذلك ينفصل من غيره، ولأنه لا يكون كذلك إلا ومعتقده علىٰ ما هو به، وهو الذي اختاره شيخنا أبو عبد الله والقاضي.

وقال أبو علي وأبو هاشم: هو اعتقاد الشيء علىٰ ما هو إذا وقع علىٰ وجه. ثم اختلفا في ذلك الوجه علىٰ ما نبينه، وهو ستة أوجه؛ قال أبو القاسم: العلم إثبات الشيء علىٰ ما هو به. وقال بعضهم: هو الإحاطة بالمعلوم. وقال بعضهم: اعتقاد الشيء علىٰ ما هو به. وقال بعضهم: إدراك المعلوم. وقال بعضهم: كل اعتقاد صحيح بحجة وقع أو بغير حجة. وقال بعضهم: كل اعتقاد وقع بحجة.

وقالت الفلاسفة: هو إدراك النفس الحق. وقالت الأشعرية: تبيين الشيء علىٰ ما هو به. وقال بعضهم: حركة في القلب عند وجود الشيء بما وجد وعرف. وقال بعضهم: سكون القلب إلىٰ الشيء الذي يوجد. والصحيح ما ذكرناه أولًا. والكلام فيه يقع في المعنىٰ، وهو أن التقليد ليس بعلم، وفي العبارة أي الحدود أولىٰ ما ذكرناه أولىٰ لأنه يطرد وينعكس ويفهم المعنىٰ.

للأشياء حقيقة، والعلم بها حقيقة. ومن أصحاب التجاهل من قال: لا حقيقة للأشياء، وهو مذهب السوفسطائية. وقد منع الشيخ أبو القاسم من مكالمتهم وذكر أن ما جحدوه هو الأصل، والأدلة مبنية عليه، وإنما يناقضون بأن يقال لهم: أبعلم قلتم أنه لا علم؟ فإن قالوا: نعم، أثبتوا العلم، وإن قالوا: لا، لم يستحقوا جوابًا،

---

(١) ورد بالأصل «أنفس» وقد بدلناها ليستقيم السياق!

وإن قالوا: أشك، قلنا: أتعلمون أنكم شاكون. فعلىٰ هذا الوجه يكلمهم، فأما أبو علي وأبو هاشم فذكر أن السوفسطائية إنما جهلت أن علمها علم، وهذا طريقه الاكتساب عندهما فيصح أن يناظروا.

وقال قاضي القضاة رحمه الله يجب أن يفصل بين ما يعلمه العالم باضطرار وبين ما نعلمه باستدلال فإن نازع في الضروري عُلم كذبه، ولم تصح مناظرته وإنما ينبه ويناقض، وما كان طريقة الاستدلال فيناظر بإيراد الأدلة لأن الأدلة تبنىٰ علىٰ الضروريات، فمن جحدها محال مكالمته، وإذا خالف فيما يعلم استدلالًا صح مناظرته كسائر المسائل.

زعم جماعة من أهل التجاهل علىٰ ما حكاه الجاحظ وغيره أن لا حقيقة للأشياء في أصلها ونفسها، وإنما حقيقتها عند كل أحد ما يعتقده كالخل الذي يحيىٰ فيه دوده فاطرح فيه غيره مات والعسل الذي يجده صاحب المزاج المعتدل حلوًا، ويجده صاحب الصفراء مرًّا، وكذلك الاستحسان والاستقباح، وهذا فاسد، لأن العلم بالمشاهدات وسكون النفس إليها ضروري فإن نازع في هذا فهو من الفرقة الأولىٰ، وإن أقر بهذا ونازع في المكسب فيناظره بأن هذه الطائفة أخطأت حيث اعتقدت أن الشيء علىٰ صفتين ضدين، والذي يبطل ذلك أن اعتقاد الإنسان لا يؤثر في الشيء كما لا يؤثر في الموجود والمعدوم.

وحكي عن بعض أهل التجاهل أنه لا حقيقة إلا المشاهدة ولا يقضىٰ بغيرها، وعندنا العلم بالمشاهدات يصح وبغيرها أيضًا يصح لنا أنا كما نجد أنفسنا ساكنة إلىٰ ما نشاهده كذلك نجدها ساكنة إلىٰ بداية العقول ومخبر الأخبار فنفي أحدهما كنفي الآخر.

العلوم الضرورية كلها فعل الله تعالىٰ، والمكتسبة فعل العارف. وهي معان

غير العارف. وحكىٰ جعفر بن مبشر عن جماعة أنها العارف. لنا أنه في حال حصوله عالمًا كان يجوز أن لا يكون عالـمًا وهو علىٰ ما هو عليه في سائر أوصافه فلولا وجود معنىٰ لأجله وجب كونه عالـمًا لم يكن بأن يختص بذلك أولىٰ من غيره علىٰ طريقتنا في إثبات الأعراض.

المعارف يصح أن تكون كلها ضرورية إلا أنه مع بقاء التكليف بعضها ضروري وبعضها مكتسب ومن الناس من يقول جميعها ضروري وهو مذهب جهم وأصحاب المعارف كالجاحظ، ومنهم من قال جميعها مكتسب لنا أن الضروري إذا كان من فعله تعالىٰ فلا شيء إلا ويصح أن يفعله، فأما نحن فلا يصح أن نكتسب إلا بعد تقدم علوم، فلذلك قلنا: إنه لا يصح أن تكون كلها مكتسبة.

العلم بالله وصفاته مكتسبة. وقال جماعة: إنه ضروري. ثم اختلفوا؛ فمنهم من قال: إنه يحصل من غير سبب. ومنهم من قال: يحصل عند النظر. لنا أنا نجد الفصل بين ما نعلمه مشاهدة وبين ما نعلمه باستدلال، ولا يمكننا دفعه عن النفس بشك وشبهة، ولأنه لو كان ضرورة لم يكن لنصب الأدلة والبينة علىٰ النظر معنىٰ.

اختلف القائلون بالاضطرار؛ فقال صالح قبة وجماعة من الرافضة: إن الله تعالىٰ يبتدئها من غير سبب. وأحالت الرافضة أن يقدر أحد علىٰ المعرفة سوىٰ الله تعالىٰ. وقال الفضل الرقاشي: المعارف كلها ضرورة. ثم هي علىٰ وجهين؛ علوم دينية، فتحصل كلها من غير بحث ونظر. وعلوم غير دينية، فلا بد من تقدم بحث كالطب والصناعات. وما بينا أن في العلوم مكتسبة يبطل هذا القول، واختلفوا من وجه آخر؛ وهو أن المعارف فعل مَنْ؟ فمنهم من قال: إنه فعل الله ابتداء، كما زعم جهم وصالح قبة. ومنهم من قال: إنه فعل المحل بالطبع يعني طبع القلب إنه

إذًا نظر علم. وهذا مذهب الجاحظ. ومنهم من قال: حدث لا محدث له علىٰ ما حكي من ثمامة علىٰ ما بينا في التوليد.

ثم اختلف من أثبت بعض العلوم مكتسبة، وبعضها ضرورية؛ فقال غيلان: علم الإنسان بأنه مصنوع لم يصنع نفسه وصانعه غيره ضروري، ثم ما بعده من المعارف في العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأحكام مكتسبة.

وقال أبو الهذيل: معرفة العلم، والدليل الذي يدعو إلىٰ معرفة الصانع ضروري وما بعده مكتسب.

وقال بشر بن المعتمر: المعارف ثلاثة أصناف؛ أولها معرفة الإنسان بنفسه إنها ليست من فعله وهي ضرورية مخترعة وما بعده إما أن يدرك بالحواس أو بالرأي والقياس. وقال النظام: العلم ضربان؛ ما علم بالحواس الخمس وبالأخبار ضرورة وما كان مستنبطًا فهو مكتسب. وقال معمر: العلوم عشرة معرفة؛ الإنسان بنفسه وأحواله وأنه لا يخلو من قدم أو حدوث، والعلم بمقاصد المخاطب ومخبر الأخبار فهذه ضرورة غير أن الأولان ضروري مخترع والآخر يحدث بالطبع، والخامس علمه بأنه محدث مصنوع مكتسب وما بعد هذه العلوم التي تدرك بالحواس الخمس هي فعل الحواس. فأما النظام وبشر بن المعتمر فيقولان في العلوم الضرورية والمكتسبة ما ينافي التوليد. فأما شيخانا أبو علي وأبو هاشم ومن تبعهما فقالوا: ما يكمل به العقل من العلوم ضرورية، فمنها العلم بالمدركات، ومنها أن الموجود لا يخلو من قدم أو حدوث، وأن الشيء لا يخلو من وجود أو عدم، وأن الجسم لا يكون في مكانين، والعلم يقصد المخاطب، والعلم بأحوال نفسه، والعلم بقبح بعض المقبحات، وحسن بعض المحسنات، ووجوب بعض الواجبات، فأما العلم بمخبر الأخبار فهو ضروري، وإن اختلف شيخانا في كونه

من كمال العلم بالصنائع عند ممارستها ضروري، وهو أيضًا علىٰ الخلاف الذي ذكرناه. فهذه العلوم ضرورية وما بعدها يحصل باكتساب. والفرق بين الضروري والمكتسب أن ما لا يمكن دفعه بشك أو شبهة [عن نفسه فهو ضروري، وما يمكن دفعه عن النفس بشك أو شبهة](١) فهو مكتسب.

العبد مأمور بالمعرفة منهي عن ضدها، وهي بمنزلة سائر الواجبات. ومن الناس من يقول: إنه لم يؤمر بها لكن إذا نظر وعرف صح من غير أن يجب عليه، وقالوا: لأنه يستحيل أن يكلف ما لا يعرف. لنا أن الحكيم متىٰ أمر بالشيء فيجب أن يكون للمكلف سبيل إلىٰ أدائه علىٰ الوجه الذي كلف ثم ذلك ينقسم فمنه ما يصح أداؤه بأن تعرفه بعينه، ومنه ما يصح أداؤه بمعرفة طريقه، والمعارف من هذا الباب.

التقليد فاسد وليس بعلم. وقال أبو القاسم: هو علم إذا كان معتقده علىٰ ما اعتقده. ومن الناس من يقول: التقليد هو الواجب. لنا أنه إقدام علىٰ ما لم يأمن كونه قبيحًا، ولأنه لا يوجب سكون النفس بدليل أنه لو شك لتشكك فلا يكون علمًا، ولأنه ليس بعض العقلاء أولىٰ بأن يقلد من بعض فيستوي المحق والمبطل، وهذا فاسد.

قال أبو القاسم: مقلد الحق ناج. وقال مشايخنا: غير ناج. لنا أنه إقدام علىٰ قبيح فلا يحصل به النجاة، ومن وجب عليه النظر والمعارف فلابد من مهلة يصح منه المعارف. ومن الناس من يقول: إنه لا بد من أن يحصل جميع المعارف في الحالة الثانية من معرفته بنفسه.

---

(١) ما بين المعقوفين مكرر في الأصل، سهو من الناسخ.

لنا أن العلوم يترتيب بعضها علىٰ بعض فلابد أن يبتدئ بالأول فالأول ولابد من مهلة ليحصل ذلك.

قال أصحابنا: كل ما علم باكتساب يجوز أن يحصل ضرورة. وأبىٰ ذلك الجعفران والنظام وأبو القاسم، قال في عيون المسائل: ما علم ضرورة لا يجوز أن يعلم استدلالًا، وما يعلم باستدلال لا يجوز أن يعلم ضرورة. وعندنا ما يعلم ضرورة لا يجوز أن يعلم باستدلال، وما يعلم باستدلال يصح أن يعلم ضرورة.

لنا أنه إذا كان مقدورًا فالقادر لنفسه بأن يقدر عليه أولىٰ، وقد ثبت أنه تعالىٰ يفعل ذلك في الآخرة في المثاب والمعاقب.

يجوز أن يعلم الشيء من وجه ويجهل من وجه عندنا. وأبىٰ ذلك أبو الحسن الصالحي.

لنا أن العلم به علىٰ وجهين متغايرين، والطريق مختلف، فلا يمتنع حصول أحدهما دون الآخر كالجنسين وكالعلم بالشيئين، ولأنه إذا علم الجوهر بالإدراك فقد علم وجوده وهو لا يعلم حدوثه إلا باستدلال، ومن نظر وعلم أن العالم محدَث وله محدِث لم يعلم أنه قديم أو قادر.

يجوز أن يعلم الشيء بعلمين من وجه واحد ويستوي فيه الضروري والمكتسب. وأبىٰ ذلك ابن الروندي. لنا أنه لا تضاد بين هذين العلمين ولا ما يجري مجرىٰ التضاد فوجب أن يصح وجودهما معًا.

العلم الواحد لا يجوز أن يكون متعلقًا بأكثر من معلوم واحد علىٰ طريق التفصيل. وقال أبو القاسم: يجوز أن يعلم بعلم واحد شيئًا كثيرة، وكذلك بجهل واحد أن يجهل أشياء كثيرة في كل شيئين إذا علم أحدهما علم الآخر، فأما إذا كان

يصح معرفة أحدهما دون الآخر فلا يعلم إلا بعلم مفرد. وقالت الصفاتية: العلم القديم يتعلق بجميع المعلومات، فأما المحدث فهو كما قلنا عندهم. لنا أنه لا معلومين إلا ويجوز أن يعلم أحدهما ولا يعلم الآخر، ولو كان علم واحد يتعلق بهما لوجب مع وجوده أن يستحيل أن يعلم أحدهما ولا يعلم الآخر، ولأنه لو تعدىٰ عن معلوم واحد ولا حاصر لتعلق بما لا نهاية له، وهذا فاسد.

والدليل علىٰ أنه لو كان علم قديم لما تعلق إلا بمعلوم واحد لأن تعلق العلم بما يتعلق به لذاته فيستوي الجميع فيه، وليس هذا كالعلم إلا أن العالم شاهدًا وغائبًا يتعلق بمعلومات كثيرة إلا أنه في الشاهد علم بعلم فكل علم حصل تعلق بالعالم بذلك المعلوم، وفي الغائب لا حاصر فتعلق بالجميع.

وإن شئت قلت: الصحة حاصل شاهدًا وغائبًا في تعلق العالم بكل معلوم إلا أنه في الشاهد الموجب غير المصحح فما حصل وجب وفي الغائب الموجب والمصحح واحد فما صح وجب.

العلم من جنس الاعتقاد ليس بمعنىٰ سواه. وحكي عن أبي الهذيل أنه معنىٰ زائد علىٰ الاعتقاد. وحكاه أبو القاسم عن جماعة. فأما أبو علي فلم يقطع عن أبي الهذيل علىٰ شيء. لنا أنه متىٰ حصل عالمًا بشيء حصل معتقدًا له، وإذا حصل معتقدًا علىٰ ما هو عليه عن نظر حصل عالما به، ولو كانا جنسين لم يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر علىٰ بعض الوجوه، ولأنه لو كان معنىٰ سواه لم يخل من أن يضاده فكان لا يصح اجتماعهما أو يخالفه فكانا لا ينتفيان بضد واحد، فثبت أنه من جنسه.

قال القاضي: للعلم حال لكونه عليها يوجب سكون النفس، ويصح الفعل المحكم لكون الفاعل ساكن النفس لا لأمر يرجع إلىٰ العلم، وسكون

النفس لحال يرجع إلىٰ العلم. وقال الشيخ أبو عبد الله: للعلم حاله لاختصاصه بها يقتضي حكمين؛ أحدهما سكون النفس والآخر صحة الفعل المحكم منه. وذهب شيخانا إلىٰ أنه ليس للعلم بكونه علمًا حال. لنا في أنه للعلم حال خلاف الشيخين أنه يوجد من جنس العلم ما ليس بعلم، فلابد من أمر لأجله أوجب سكون النفس وهي الحالة التي يختص بها، فأما صحة الفعل المحكم فإنما يصح من العالم لأمر يرجع إليه وهو كونه ساكن النفس. واختار أبو رشيد مذهب أبي علي وأبي هاشم.

قال شيخنا أبو عبد الله: سكون النفس يجده المرء من نفسه ضرورة. وغيره من مشايخنا يقولون: ما هو ضروري يجده من نفسه ضرورة كالعلم بالمشاهدات وما يعلمه باستدلال يجده من نفسه بتأمل، وذلك لأنه لو كان يجده ضرورة لما انتقل محق إلىٰ باطل.

العالم لا يعلم من نفسه أنه عالم ضرورة وإنما يعلم باستدلالٍ. وقالت البغداية: يعلم باضطرارٍ، ولهذا منعوا من مكالمة السوفسطائية من كل وجه. لنا أن العلم قد يلتبس بالظن كما يلتبس الشراب بالماء وحركة الشط عند سير السفينة. والسوفسطائية إن شكوا في المشاهدات لا نكلمهم، فأما إذا التبس عليهم أن ما اعتقدوه علم أو ظن فيصح مكالمتهم علىٰ ما بينا.

العلم يبين من غيره بسكون النفس عندنا. وقال الجاحظ لا يبين، والجهل يقتضي سكون النفس عنده. وقال أبو علي: إنما يبين عن غيره بسلامته ونفي التناقض عنه. لنا أن المدرك إذا كان عاقلًا واللبس مرتفعة فإنه يجد من نفسه ساكنة إلىٰ ما أدركه، فعلمنا أنه يبين به.

الواحد منا يعلم بعلم وهو عرض يحل قلبه. وقال النظام: عالم لنفسه. لنا ما بينا أنه يعلم مع جواز أن لا يعلم فلا بد أن يعلم بعلم، ولأنه لو كان كما يقول لكان عالـمًا بجميع المعلومات.

والعلم محله القلب، وكذلك العقل، لأنه علوم. وقالت الفلاسفة: محل العلم الدماغ. لنا أن المعتقد يجد اعتقاده في نواحي صدره. وقد قال تعالىٰ: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩] إذا وجد العلم في جزء من القلب يجوز أن يوجد الجهل في أجزاء أخر ويتضادان، وكذلك كل عرضين يوجب الحكم للحي سوىٰ القدرة. وقال محمد بن عمر الضيمري: لا يجوز ذلك. لنا أن التضاد يقع علىٰ الجملة فلا اعتبار بالمحل.

كان أبو علي رحمه الله يقول: المثبتة[1] من القدرة بفعل العلوم عن نظر إلا أن ذلك النظر لا يطول، ثم رجع، وقال: لا يحتاج إلىٰ النظر، ولكن عند تذكر الدلالة والنظر يفعل العلم ابتداء. وهو قول المشايخ. لنا أنه لو احتاج إلىٰ النظر لعلم النظر من نفسه ذلك.

العلم علم لوقوعه علىٰ وجه ولا يكون علمًا لعينه ولا لجنسه ولا لوجوده ولا لوجود معنىٰ ولا لعدم معنىٰ ولا بالفاعل. وقال أبو القاسم: يكون علمًا لعينه، والأقرب أنه خلاف في عبارة لأنه يقول: إن العلم علم لذاته كالسواد سواد لذاته. فإن قال ذلك فدليلنا أنه لو كان علمًا لذاته لكانت العلوم كلها متماثلة، ولأنه يوجد من جنس العلم ما ليس بعلم كالتقليد، وإنما يصير علمًا إذا وقع علىٰ وجه.

---

(١) في المخطوط: المثبة. هكذا رسمت.

أما الوجوه التي يقع عليها الاعتقاد فيصير علمًا فوجوه؛ منها ما اتفقوا عليه، ومنها ما اختلفوا فيه. وجملتها ستة أوجه:

الوجه الأول: أن يكون من فعل العالم بالمعتقد كما يفعله الله تعالىٰ فينا من العلوم، وهذا مما اتفق عليه أصحابنا.

والوجه الثاني: أن يقع عن نظر صحيح كما يفعله من العلوم بالتوحيد والعدل، وهذا متفق عليه بين مشايخنا.

والوجه الثالث: أن يقع عن تذكر نظرٍ، وكان أبو علي يقول: إنه عند الانتباه يقع عن نظر ثم يرجع، وقد بينا ذلك.

والوجه الرابع: مختلف فيه، قال شيخنا أبو عبد الله وقاضي القضاة رحمهما الله من علم علىٰ الجملة أن ما يختص بصفة يجب أن يختص بصفة ثانية أو حكم آخر فمتىٰ علم علىٰ التفصيل اختصاص شيء بالصفة الأولىٰ فعل اعتقادًا بكونه علىٰ الصفة الثانية ويكون علمًا لهذا الوجه، مثاله أن يعلم أن ما كان ظلمًا كان قبيحًا، فإذا علم في ضرر بعينه أنه ظلم فعل الاعتقاد بقبحه فيكون علمًا يدل عليه أنه لاختصاصه بهذا الوجه صار علمًا دون سائر الوجوه.

وكان أبو هاشم يقول فيما هذا حاله: إنه يعلم المفصل بالعلم الأول، ولا يحتاج إلىٰ اعتقاد مجدد لأنه إذا عرف أن كل ظلم قبيح ثم علم في ضرر بعينه أنه ظلم فالعلم الأول بقبحه يكفي، وهذا فاسد، لأن العلم يتعلق بالشيء لذاته فلا يتعلق بما لم يكن متعلقًا به، ولأن علم الجملة خلاف علم التفصيل. وقد كان شيخنا أبو إسحاق بن عياش يجعل هذا الوجه داخلًا في الوجه الثالث، ويقول: لا فرق بين أن يعلم هذه الجملة أو يتذكر الاستدلال. والشيخ أبو عبد الله والقاضي

يجعلان ذلك وجهًا رابعًا، وهو الصحيح، لأن يذكر الاستدلال غير العلم بالشيء علىٰ الجملة هذا لا شبهة فيه.

والوجه الخامس: قال شيخنا أبو عبد الله رحمه الله: هو أن يكون ذاكرًا لعلمه فيفعل الاعتقاد بالمعلوم فيكون علمًا، وتبعه قاضي القضاة في ذلك، وهذا مبني علىٰ جواز كون الإنسان ذاكرا لعلمه غير عالم بالمعلوم، فإن صح ذلك كان هذا وجهًا صحيحًا لأن اذكر العلم آكد من تذكر الاستدلال والنظر. وقال أبو هاشم: ذلك علم بالمعلوم لا علم بالعلم.

فأما الوجه السادس: فعلىٰ طريقة أبي هاشم أن العلم يبقىٰ ولم ينص عليه أبو هاشم، لكن خرجه قاضي القضاة علىٰ مذهبه، وهو أن يكون اعتقاد مقارن لعلم يوجد فيه يجوز أن يعتقد الشيء تقليدًا ثم يعلم ذلك فيصير التقليد علمًا، وهذا يبتنىٰ علىٰ مسألتين: أحدهما: أن العلم يبقىٰ، والثاني: أن حاله يتغير فيصير علمًا بعد أن لم يكن كذلك. وأبو هاشم يقول: الاعتقاد يبقىٰ والتقليد ينقلب علمًا، فيخرج[1] علىٰ مذهبه ذلك الوجه، فأما الشيخ أبو عبد الله فإنه يقول: إن قال التقليد والاعتقاد يبقىٰ فعنده التقليد لا يصير علمًا، بل العلم يحصل والاعتقاد علىٰ وجه التقليد باق كما كان، وأما الشيخ أبو إسحاق بن عياش وقاضي القضاة فيقولان: التقليد لا يبقىٰ، وكذلك الاعتقادات، فإذا وجد العلم بطل التقليد، فلا يتصور أن ينقلب التقليد علمًا عندهما إلا أن يقال: إنهما يتقاربان، وهذا يبعد، ولهذه الوجوه أصول وفروع تأتي علىٰ أثناء المسائل.

---

(١) في المخطوط: فيتخرج.

يجوز أن يكون علم لا معلوم له كالعلم بالنفي يجوز أن يعلم أنه لا ثاني لله ولا ولد له ولا شريك ولا نظير ونحوه.

قال أبو القاسم وأبو بكر الإخشيدي(١): العلوم كلها لها معلومات. لنا أنه لا يخلو هذا العلم أن يكون علمًا بذات القديم أو بصفاته أو بمعدوم أو بموجود وبطل الأول والثاني، لأنه يعلم سائر صفاته ثم يحتاج في نفي الاثنين إلىٰ دليل يستأنف، وبطل الثالث لأنه لا يكون ثانيًا لله، وبطل الرابع لأنه ليس ههنا موجود يتعلق به العلم فثبت أنه لا معلوم له.

قال شيخنا أبو علي وأبو عبد الله وقاضي القضاة وجماعة من المشايخ: إن العلم بالشيء علىٰ طريق الجملة له متعلق وربما يجري ذلك في كلام شيخنا أبي هاشم، وهو الصحيح. وظاهر كلام أبي هاشم أنه لا متعلق له. لنا أن إحدىٰ الجملتين تتميز من الأخرىٰ فيتعلق العلم به كما أن المفصل يتميز من غيره، وإنما تتميز الجملة بما يختص به فالعلم يتعلق بتلك المزية .

لا شبهة أن في الاعتقادات متماثلًا ومختلفًا ومتضادًا كل ذلك من جنس الاعتقاد، وهل له ضد من غير جنسه اختلفوا فيه؛ قال أبو هاشم مرة: السهو معنىٰ يضاد الاعتقاد لا يقدر عليه إلا الله تعالىٰ. وهو قول أبي علي.

وقال أبو القاسم وأبو عبد الله: إنه معنىٰ يضاد الاعتقاد وهو مقدور للعباد. وقال أبو هاشم مرة أخرىٰ: السهو ليس بمعنىٰ وهو فساد في القلب. وهو قول جماعة. وقال قاضي القضاة: السهو ليس بمعنىٰ ولا فساد في القلب، وإنما هو زوال العلم بما جرت العادة به أن يعلم، وهو الصحيح.

---

(١) في المخطوط: الإخشيد.

لنا أنه لو كان معنىٰ لكان مقدورًا للعباد لأن من حق القادر علىٰ الشيء أن يقدر علىٰ جنس ضده، ولو كان مقدورًا لنا يصح أن يفعله عند وفور الدواعي عندما تناله من الغموم، ولما لم يصح دل علىٰ أنه ليس بمعنىٰ.

قال أبو هاشم وأبو عبد الله: العلوم والاعتقادات كلها تبقىٰ، وهو قول جماعة من المشايخ. وقال أبو علي: يجوز البقاء علىٰ جنس الاعتقاد غير أن الضروري يبقىٰ علىٰ كل وجه، والمكتسب يبقىٰ إذا وجد معه منع عن غير مثله أو عجز.

وذهب أبو القاسم إلىٰ أنها لا تبقىٰ كلها بناءً علىٰ أصله في أن الأعراض لا تبقىٰ. وقال أبو إسحاق بن عياش وقاضي القضاة: الاعتقادات كلها لا تبقىٰ مع قولهما إن في الأعراض ما يبقىٰ.

وجه ذلك أنها لو بقيت لوجب أن لا يخرج منها إلا إلىٰ بعض أضدادها، وقد علمنا أن الأمر بخلافه، ولا يقال: إن الشك والسهو ضد له، لأنا بينا أن السهو ليس بمعنىٰ. وسنبين أن الشك ليس بمعنىٰ، ولأنه لو كان يبقىٰ لوجب فيمن يسمع الشعر والمسائل وغير ذلك بالإدراك أن يبقىٰ علمه بالإدراك، ولا يحتاج إلىٰ تكرار الإدراك والدراسة، وحيث احتاج دل أنها لا تبقىٰ.

قال أبو علي: في العلم والنظر ما يقبح. وهو قول القاضي وأحد قولي أبي هاشم. وذكر في موضع آخر أنه لا يكون إلا جنسه، وقد كان يمر لأبي علي مثله، فأما كيف يقبح؟ قال أبو علي لوجهين: إذا قصد وجهًا قبيحًا أو يكون مفسدة. وقال القاضي: لكونه مفسدة. فأما القصد فلا يقبح. لنا أنه قد يكون مفسدة، فلذلك كان الرسول صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله لا يعلم الخط. وكذلك العلم بوجه حاجة الحياة إلىٰ الروح. وكذلك العلم بالقيامة. وإذا كانت مفسدة كانت قبيحًا، فأما

القصد فوجه قول القاضي أن القصد لا يؤثر فيما عليه العلم فصار كفعل منفصل منه فيقبح وحده كما لو اقترن به كذب.

التقليد إذا ضامه علم ضروري ينقلب علمًا. وقال أبو عبد الله: لا ينقلب فيبقىٰ كما كان. وقال القاضي وأبو إسحاق بن عياش: يبطل التقليد. ولا ينقلب وجه قول القاضي أن الاعتقاد لا يبقىٰ.

وجه قول أبي عبد الله أن الاعتقاد وإن بقي فمحال أن ينقلب، لأنه إذا وقع علىٰ وجه لم يتغير. وجه قول أبي هاشم أنه يؤدي إلىٰ محال، وهو أن يصح أن يشكك فلا يشكك.

والعقل علوم ضرورية قد فصلناها من بعد. وقالت الفلاسفة: العقل جوهر بسيط. وقال بعضهم: جوهر لطيف. وقال بعضهم: طبيعة مخصوصة. لنا أن تلك العلوم متىٰ حصلت صار عاقلًا، ومتىٰ لم يحصل لم يكن عاقلًا، فلو كان غيرها لجاز أن يوجد ولا تحصل تلك العلوم فيكون عاقلًا، فأما تفصيل تلك العلوم فمنها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه:

فأولها: العلم بنفسه.

والثاني: العلم بأحواله.

والثالث: العلم بالمشاهدات.

والرابع: العلم بطريق القسمة يجوز أن يعلم أن الموجود لا يخلو من قدم أو حدوث والشيء من وجودٍ أو عدم.

والخامس: العلوم التي تسند إلىٰ العادة والاختبار كالعلم بتعذر جسم في مكانين وجسمين في مكان، وأن الزجاج ينكسر بالحديد والقطن يحترق بالنار.

والسادس: العلم بتعلق الفعل بالفاعل.

والسابع: العلم بالأمور الجلية مع قرب العهد.

والثامن: العلم بمخبر الأخبار عند أبي علي. وقال أبو هاشم: ليس هو من جملة كمال العقل، هذا فيمن لم يكلف السمعيات، فأما مع تكليف السمعيات فلا خلاف أنه يجري مجرىٰ كمال العقل، والذي ذكره أبو هاشم الذي يذهب إليه شيوخنا.

وجه ذلك أن سائر ما يتكامل به العقل ويصح به التكليف يصح أن يحصل من دون العلم بمخبر الأخبار فصار كالعلم بالبلدان. واستدل شيخنا أبو عبد الله بأنه لو كان من كمال العقل لما احتاج أن تكرر الأخبار عليه حتىٰ يقع العلم كسائر ما يعلم مما هو من كمال العقل.

والتاسع: العلم بمقاصد المخاطبين.

والعاشر: العلم بقبح كثير من المقبحات وحسن كثير من المحسنات ووجوب كثير من الواجبات. وقد ذكرنا أنه إذا حصلت هذه العلوم كان عاقلًا، وعند عدمها لا يكون عاقلًا دل أن العقل إنما هو هذه العلوم.

قال أبو هاشم: يصح أن يكون في الأصول المكتسبة ما لا يكون له أصل في العلوم الضرورية وهو الذي حكاه عن أبي علي، وإن كان يمر في كتبه خلاف ذلك حتىٰ إن أبا أحمد بن أبي سلمة صدر بهذه المسألة الخلاف بينهما، وذكر القاضي أن الأول أصح علىٰ مذهبه، ويجب أن يحمل ما يجري بخلافه علىٰ تأويل يوافقه. وكلام أبي القاسم يحتمل الوجهين. لنا أن إثبات الأعراض وحدوثها وإثبات قديم قادر عالم غير جسم لا أصل له في الضروري، وكذلك مسائل التوحيد والعدل أكثره يعلم بالاستدلال.

العلم بمخبر الأخبار يقع عندنا خلافًا للسمنية. لنا أن أنفسنا في سكون النفس إلىٰ مخبر الأخبار كما في المشاهدات.

واختلفوا في العلم الواقع بمخبر الأخبار؛ فمنهم من قال: إنه استدلالي. وهو مذهب بشر بن المعتمر وجماعة من البغدادية في آخرين من الفقهاء. وقال شيوخنا: هو ضروري. واستدل القاضي بثلاثة أوجه:

أحدها: أن أمارة العلم الضروري قائمة فيه.

والثاني: وقوعه لمن ليس من أهل النظر.

والثالث: حصول العلم لمن لا ينظر ولا يفكر وجميعه واضح.

العلم بمخبر الأخبار من كمال العقل عند أبي علي وهو الأظهر من كلام أبي هاشم. وقال في نقض الإلهام: إنه ليس من كمال العقل، وهو قول أبي عبد الله. وجه ذلك ما استدل به الشيخ أبو عبد الله. وقد ذكرنا في مسألة العقل وجه قول أبي علي أنه يستحيل أن يعيش إنسان في بلد مائة سنة، ويسمع اسم محلة ولا يعرفها دل أنه من كمال العقل.

ليس في كمال العقل تفاوت عندنا خلافًا لبعضهم. لنا أنه لو كان فيه تفاوت لوجب أن يكون لنا طريق إلىٰ تلك الزيادة التي بها يكمل العقل ما يشيرون إليها معان سوىٰ العقل.

قال ابن الروندي في كتاب التاريخ: أصح العلوم ما ثبت في الأوهام، وخطأه أبو علي في النقض، وقال: العلوم لا يكون بعضها أصح من بعض، وذلك لأن العلم ما يوجب سكون النفس إلىٰ معتقده فيستوي الكل في ذلك وما يخرج منه فليس بعلم.

العلم بتفصيل الألوان يجوز أن يخلقه الله تعالىٰ في قلب الأكمه عند أبي الهذيل والإسكافي، وهو اختيار قاضي القضاة وكلام أبي علي مختلف فيه، وقال أبو هاشم رحمه الله: لا يجوز. وهو قول أبي القاسم.

وقال أبو القاسم: وأنكر ذلك جماعة المعتزلة وجماعة أهل النظر. لنا أن العلم محله القلب، والله تعالىٰ قادر عليه.

لا خلاف أن العلم بالله وصفاته يجب، واختلفوا في وجه وجوبه: فقال أبو القاسم: وجه وجوبه أنه لطف. والمحكي عن أبي علي أن وجه وجوبه أحد شيئين:

أحدهما: أن الجهل به قبيح.

والثاني: أن شكر النعمة يجب ولا يتأتىٰ منه إلا بعد معرفة المنعم.

ويحكىٰ عن جماعة من البغدادية الوجه الأول.

لنا أن من عرف أنه له صانعًا إذا عصاه عذبه وإذا أطاعه أثابه لا شك أنه يكون أقرب إلىٰ فعل الطاعات وأبعد من القبائح، ولأنه يصح الانفكاك عن العلم والجهل فلا يجب العلم لأجل قبح الجهل وشكر النعمة يصح علىٰ الجملة قبل معرفة المنعم.

قد بينا أن عند أصحابنا يصح أن يعلم الشيء من وجه ويجهل من وجهٍ. ثم اختلفوا في المراد بذكر الجهات؛ فقال أبو علي: يرجع بالجهات إلىٰ العلوم. وهو قول أبي هاشم في العسكريات. وقال في غيره: إنه يرجع إلىٰ المعلوم. وهو اختيار قاضي القضاة. لنا أنه لا يصح أن تختلف العلوم إلا لأمر معقول ولا أمر سوىٰ المعلوم. وإذا استعملنا الجهة والوجه في السواد فإنما هو توسع وليس بحقيقة فلا معنىٰ لاعتراضهم بأن السواد لا جهة له.

الظن جنس برأسه سوىٰ الاعتقاد، وهو ضد للعلم عند أبي علي. وهو قول أبي إسحاق بن عياش وقاضي القضاة. وكان أبو عبد الله ينصر قول أبي هاشم، ثم رجع إلىٰ هذا. وقال أبو هاشم: إنه من جنس الاعتقاد. لنا أنه لو لم يكن جنسًا برأسه وكان من جنس الاعتقاد لوجب أن يقبح الظن علىٰ كل حال، لأنه لا يخلو متعلقه أن يكون علىٰ ما ليس به فهو جهل، أو يجوز ذلك فيه فهو قبيح، وقد ثبت حسنه دل أنه جنس برأسه، ولأن أحدنا يفصل بين كونه ظانًا ومعتقدًا كما يفصل بين كونه مريدًا أو معتقدًا.

قال أبو علي: الغم والسرور جنسان غير الاعتقاد والظن. وقال أبو هاشم وأبو عبد الله والقاضي: إنهما من جنس الاعتقاد والظن، فالغم هو اعتقاد وقوع الضرر به، والسرور اعتقاد النفع.

لنا أنه لو كان جنسًا برأسه يصح أن يعتقد وصول ضرر إليه أوسيصل مضار إليه ولا يكون مغتمًا بأن لا يحصل ذلك المعنىٰ وأن يحصل ذلك المعنىٰ دون ما ذكرناه فيكون مغتمًا، وفي فساده دليل علىٰ أنه ليس جنسًا برأسه.

اختلفوا في الرؤيا؛ فحكىٰ أبو القاسم عن بعضهم أنها خواطر من جهة الله تعالىٰ، وقد يكون من وسواس الشيطان، ويكون من فعل الطبائع. وحكي عن صالح قبة أن ما يرىٰ النائم قد كان رآه علىٰ الحقيقة.

وقالت الفلاسفة: الرؤيا مشاهدة النفس أحوال العالم، فإن المدبر لهذا القلب هو النفس والمصرف له، فإذا غفل القلب واستراح[1] النفس من تدبيره جال في العالم.

---

(١) في المخطوط: واشتراح النفس. هكذا رسمت.

وقال أبو علي: قد يكون من الله تعالىٰ، وقد يكون من وسواس الشيطان، وقد يكون بقية تفكير.

والصحيح أنه اعتقاد يعتقده النائم قد يكون من جهة نفسه، وقد يكون من جهة الملك، ويكون من جهة الله تعالىٰ، وقد يكون من وسوسة الشيطان، وذلك اعتقاد لا يجوز أن يكون من فعل الله تعالىٰ، لأنه جهل، لأنه اعتقد أنه يرىٰ شيئًا لم يره.

النوم سهو يعتري الإنسان مع استرخاء الأعضاء. وقال بعضهم: إنه جنس برأسه. لنا أنه إذا حصل ما ذكرناه صار ساهيًا، وإلا فلا دل أنه ليس بمعنىٰ غيره.

قال أبو علي: الشك معنىٰ غير الاعتقاد. وهو قول أبي هاشم أولًا، ثم رجع، وقال: ليس ذلك بمعنىٰ، وهو اختيار قاضي القضاة.

لنا أن الشاك لا يجد لنفسه صفة أكثر من أنه يخطر بباله شيء لا يعلمه علىٰ إحدىٰ الصفتين فلا يعتقده ولا يظنه، ولأنه لو كان معنىٰ لصح أن ينفك من الاعتقاد والظن لا يحصل شاكًّا لعدم ذلك المعنىٰ أو يحصل شاكًّا لوجود ذلك المعنىٰ ولو عدم الذي ذكرناه.

قال أبو هاشم: الظن يقوم مقام العلم في استحقاق الضرر والاستخفاف. وقال أبو علي وأبو عبد الله والقاضي: لا يقوم. لنا أنه يضر بغيره مع تجويز أنه غير مستحق فيكون ظالمًا له.

ولا يجوز أن يفعل أحدنا اعتقادًا في غيره. وقال أبو القاسم: يجوز.

لنا أن الواحد منا مع قدرته علىٰ هذه الأجناس واحتمال المحل لها يتعذر عليه فعل ذلك في غيره علىٰ طريقة واحدة، ولأن الاعتماد هو الذي يولد في غير محله، فلو ولد لكان يولد أنواع العلوم إذ لا اختصاص بواحد دون آخر.

الأنبياء والمؤمنون لا يفزعون يوم القيامة خلافًا لأبي القاسم البلخي وأبي بكر الإخشيدي. لنا أنه ضرر يلحقهم من غير استحقاق واعتبار فلا يجوز.

يجوز أن يوجد من جنس العلم ما ليس بعلم عندنا. وقال أبو القاسم: لا يجوز. لنا أن كل اعتقادين تعلقا بمعلوم واحد علىٰ أخص ما يمكن كانا مثلين، فالتقليد إذا تعلق بشيء وتعلق به العلم فهما من جنس واحد، وأحدهما علم، والآخر ليس بعلم، وعلىٰ هذا الخلاف الضروري والمكتسب قد يكونان من جنس واحد، وعنده لا يجوز والوجه ما بينا.

العلم بالمدركات فعل الله تعالىٰ. وعند أبي القاسم قد يجوز أن يكون فعل العباد بأن يكون السبب من جهته كقبح العين.

لنا أنه لو كان فعلنا لصح مع الإدراك أن لا يفعله فلا يجوز بعلم، وفي فساد ذلك دليل علىٰ أنه فعل الله تعالىٰ.

الحي يجوز خلوه من العلم وضده عند أبي هاشم ومن تبعه خلافًا لأبي علي وأبي القاسم بناءً علىٰ أصلهما، وقد بيناه.

كل قلب يحتمل بعض العلوم يحتمل سائرها. وقال أبو القاسم: بعض القلوب لما يرجع إلىٰ المزاج لا يحتمل العقل والعلوم الدقيقة.

لنا أن العلم يحتاج إلىٰ بنية وحي وقد وجد فاستوىٰ الجميع.

القلب لا يولد شيئًا من العلوم. وجوز أبو القاسم أن يولد العلم والجهل والسهو. لنا أنه لو ولد شيئًا لم تكن بعض الاعتقادات أولىٰ من بعض فكان يجب أن يولد الجميع، ولأن البنية مجموع أمور فلا يجوز أن يولد والعلم، ولأنه جوهر

فلا يولد شيئًا، ولأنه يشترط فيه البنية والحياة فليس بأن يقال: أحدهما يولد أولىٰ من الآخر.

اعتقاد الضدين لا يتضاد عند أبي هاشم نحو اعتقاد وجود السواد في جسم ووجود البياض فيه. وقال أبو علي وأبو القاسم وأبو هاشم أولًا: يتضاد.

لنا أنه لو اعتقد أنهما لا يتضادان لجاز أن يعتقد اجتماعهما، ولو كان اعتقاد الضدين يتضاد لما صح ذلك.

العلم بأنه لا يجوز وجود الألم والعلم في الموات استدلالي. وقال أبو القاسم: بديهة. لنا أنه يصح الاستدلال عليه وإيراد الشبهة ويصح اختلاف العقلاء فيه.

قال أبو القاسم: لو أن أحدًا بين لغيره ضربًا من الحق فاعتقده عابدًا باعتقاده ذلك المبين فهو كفر قبيح. وقال أبو القاسم: العلم لا يقبح، والقصد يقبح. وقد مرت.

إن العلم هل يقبح أم لا؟ إن هذه المسألة يجب أن ينظر فيها، فإن صح أن يعيد بالاعتقاد فالقول ما يقوله أبو القاسم، وإن لم يصح فما يقوله أبو هاشم. قال أبو رشيد: ولنا فيه نظر وإن كان الأقرب أنه يجوز أن يعيذ الغير بهذا الاعتقاد، فلو قلنا ما ذكره أبو القاسم قريب لكان صحيحًا.

قال أبو القاسم: العلم بأنه تعالىٰ قديم أصل للعلم بأنه خالق، وعندنا هذا فاسد، لأنه يمكن معرفته أنه خالق قبل أن يعلم أنه موجود فضلًا عن كونه قديمًا.

يجوز أن يعلم أحدنا الشيء ولا يعلم أنه عالم. وقال أبو القاسم: لا يجوز. لنا أن السوفسطائية تعلم المشاهدات ولا تعلم أنها عالمة، وكذلك السمنية في مخبر الأخبار وهذا يبتنىٰ علىٰ أن العلم بأنه عالم ضروري أو مكتسب، وقد ذكرنا.

العلم بأنه عالم بالشيء علم آخر سوىٰ العلم بذلك الشيء، وهو قول شيخنا أبي عبد الله وأحد قولي أبي علي وقول أبي هاشم.

وقال أبو القاسم: إنه ليس بعلم آخر، وإنما هو ذلك العلم به يعلم الشيء وبه يعلم أنه عالم.

لنا أنه يصح أن يعلم الشيء ولا يعلم أنه يعلمه علىٰ ما ذكرنا، فالعلم بأنه عالم علم بأمر آخر سواه.

لو كان السهو معنىً لم يكن له سبب يتقدمه. وقال أبو القاسم: لابد من عارض وسبب يتقدمه. لنا أن إثبات سبب من غير دليل لا يصح.

قال أبو علي: الطفل قبل كمال العقل يعلم أن الظلم قبيح. وقال أبو هاشم: لا يحصل عالما بقبح القبائح إلا مع كمال العقل، ومتىٰ علمه يستحق به الذم. وكلام أبي القاسم محتمل. وقال أبو عبد الله مثل قول أبي علي. وقال أبو إسحاق بن عياش وأبو علي بن خلاد مثل قول أبي هاشم. لنا أن العلم بقبح المقبحات آخر علوم العقل فلا يجوز أن يحصل لغير العاقل ولأن كل من علم القبح وميزه من غيره صح أن يستحق الذم بفعله إذا لم يكن هناك منع.

أول العلم بالله تعالىٰ أن يعلم أن للأجسام محدثًا، لأن هذا هو العلم به علىٰ الجملة. وقال أبو علي: أول العلم به أن يعلم أن للأجسام محدثًا غيرها. لنا أن هذا العلم لا بد له من متعلق ومتعلقه هو القديم سبحانه وجهله بأن ذلك الفاعل ليس بغير لها لم يخرجه من كونه عالما به. وقال أبو هاشم: إنما قال أبو علي ذلك لأن عنده الغير غير لنفسه. قال القاضي: وليس كذلك لأن عنده وإن كان كذلك لا يقع الخلاف بصفات النفي والغيرية من صفات النفي.

قال أبو هاشم: علم الجملة لا يتعلق له، وأول العلم بالله هو أن تعرف بصفة تخصه. وقد بينا أن هذا غير صحيح. ثم قال أبو هاشم: إذا علم أن للأجسام محدثًا ثم علم الله بصفته أو علم قبح الظلم ثم علم في ضرر بعينه أنه ظلم فإن ذلك العلم الأول هو الذي يتعلق به ثانيًا. وعندنا أنه غيره، وعلم الجملة غير علم التفصيل. وقد بيناه.

إذا علم قبح الظلم ثم علم في ضرر أنه ظلم أو علم أن المحدثات يحتاج إلىٰ محدث، ثم علم في شيء أنه محدث لا خلاف أنه يعلمه قبيحًا ومحتاجًا إلىٰ محدث، ثم اختلفوا؛ فقال أبو هاشم علىٰ ما ذكرنا في المسألة المتقدمة: إن الأول هو الثاني لأنه لو كان غيره لجاز مع حصوله أن لا يحصل هذا العلم.

وقال أبو علي وسائر المشايخ: إنه ليس ذلك العلم وهو غيره، ثم اختلفوا في طريقة التعليل؛ فقال أبو علي: يجب أن يفعل العلم، لأن القادر لا يخلو من الأخذ والترك فإذا حصل الداعي إلىٰ فعل العلم فعل وعلمه بأن للمحدثات محدثًا يدعوه إلىٰ فعل هذا العلم، وعند غيره وإن جاز خلو القادر من الأخذ والترك فعند حصول الدواعي لا يجوز، وههنا مع ثبات طريق العلم ووفور الدواعي لا يجوز أن لا يعلمه فأما مع عدم ذلك فيجوز.

لا خلاف أن العاقل ممنوع من الجهل بما يزيل عقله، ثم اختلفوا في علة المنع؛ فقال أبو علي: لأن العلم الضروري يكون منعًا من فعل مثله وضده في حال البقاء كهو في حال الحدوث، وهذا بناه علىٰ أصله أن المنع من الشيء منع من أضداده. وقال أبو هاشم: إنها تمنع وتوقف في العلة قال أبو عبد الله: لا وجه لتوقفه، ولكن يقال: إنه تعالىٰ يحدث في العاقل مثل عقله حالًا بعد حالٍ، كما يقال في سكون الأرض. وقد أشار إليه أبو هاشم. وقال شيخنا أبو إسحاق بن عياش:

إن العلم لا يبقىٰ، فالله تعالىٰ يحدث فيه العقل حالًا بعد حال فيمنعه من الجهل. وهو قول القاضي.

لنا في أنه يمنع بحدوثه حالًا بعد حال أنه لا صفة للعلم يقتضي أن يكون منعًا في حال البقاء فهو بمنزلة الكون الذي لا يمنع في حال بقائه، ولذلك إذا سكن القوىٰ جسمًا فالضعيف يحركه ولا يمكنه ذلك في الابتداء.

الشك يحسن في أول ما يكلف المعرفة، فأما بعد ذلك فيقبح عند أبي علي. وعند أبي هاشم يحسن الشك لو أثبته معنىٰ، لأنه لو نظر وعرف فلا يحصل الشك، وإن لم ينظر ولم يعرف فالشك حسن علىٰ كل حال. وأبو علي يقول في الأول: لو لم يقل بحسنه لما أمكنه الانفكاك من قبيح، لأن المعرفة غير حاصلة، والشك قبيح، والجهل قبيح، وهذا لا يجوز. فأما ما بعده فيمكنه المعرفة فيقبح الشك، ولأن العلم لا يبقىٰ وهو يفعله حالًا بعد حال، فلو فعل الشك قبح والمتنبه عند تذكر الدلالة لو فعل الشك قبح كذلك هذا، وشيء من هذا لا يتأتىٰ علىٰ أصول أبي هاشم، فلا يحكم بقبحه، لأن العلم عنده يبقىٰ، ومع بقاء العلم لا يفعل الشك، ومع تذكر النظر لا يصح أن يفعل الشك. وقد سلك شيخنا أبو عبد الله طريقة سوىٰ الطريقتين؛ فقال: إن الشك يحسن متىٰ ترك النظر، وكانت المعرفة متولدة عن النظر، فأما إذا كانت المعرفة تفعل ابتداء أو يبقىٰ فإن الشك يجب أن يقبح؛ لأنه في حال بقاء العلم والانتباه الشك مقدرو له، فيصح أن يفعله فيقبح، وإنما حكمنا بحسنه حيث لا يكون منعًا من العلم، فإذا كان منعًا قبح.

قال القاضي: وهذا القول أصح من سائر ما قدمنا، هذا إن ثبت أنه معنىٰ، فأما إذا لم يثبت فإنما هو توقف وتجويز علىٰ ما قدمنا فوجب أن يحسن متىٰ لم ينظر، فهذه طريقة الكلام في هذه المسألة.

قال أبو علي مرة: الجهل كله قبيح لنفسه. وقال مرة: الجهل بصفات النفس قبيح لنفسه. وقال مرة: الجهل بالله قبيح لنفسه. وقال أبو هاشم: الجهل يقبح لوقوعه علىٰ وجه، وهو كونه جهلًا. لنا أن كونه قبيحًا يقتضي وقوعه علىٰ وجه لأنه لو حدث ولا وجه لا يقبح ولا يحسن، والمعدوم لم يحدث فكيف يقال: إنه يقبح أو يحسن.

المتنبه بفعل العلم لتذكر النظر. وقال أبو علي أولًا: عن نظر، ثم رجع. وقد بينا هذه المسألة. ثم اختلفوا أنه يفعل في حال الانتباه أم بعده؛ فتوقف فيه أبو هاشم فمرة يقول: إنه يفعله في حاله بناء علىٰ أنه يفعله لحصول طريقه العلم. ومرة يقول: يفعله بعده بناء علىٰ أن يذكر النظر داع فلابد أن يتقدم، كما بينا في اللطف. قال القاضي: والأقرب أنه داع، فالأقرب أنه يفعله في الثاني.

لو لم يبق العلم لماذا يفعل العالم حالًا بعد حال؟ قال أبو علي: العلوم المكتسبة لا تبقىٰ، ففي الأول يفعل عن نظر، وفي الثاني لكونه عالمًا بالمعتقد، وكذلك الثالث والرابع، ولم يمكنه أن يقول ذلك في المتنبه لأنه غيره عالم، فلذلك اختلف قوله فمرة يقول: عن نظر. ومرة يقول: عن تذكر نظر. وعند أبي هاشم العلم يبقىٰ ويطرو السهو يبطله، وإذا بطل السهو فهو كالمتنبه، فيفعله ليذكر النظر. ولو قدرنا علىٰ مذهبه أنه لا يبقىٰ -وهو قول أبي إسحاق والقاضي- فما قاله أبو علي لا يصح، وإنما يفعله ليذكر النظر كما يفعله المتنبه، وذلك لأن العالم لو لم يفعل العلم في الثاني لخرج من أن يكون عالـمًا، والفعل إنما يكون علمًا متىٰ كان الفاعل عالـمًا بالمعتقد في الحال الذي يفعله، لأن ما قبله لا يؤثر فيه، بخلاف النظر، لأنه يجب تقدمه لاستحالة اجتماعه مع العلم.

قال أبو علي: إذا سها عن الدليل يجوز أن يبقىٰ العلم بالمدلول. وهو قول أبي عبد الله. وقال أبو إسحاق والقاضي: لا يجوز.

وجه القول الأول أن العلم يبقىٰ فالسهو عن الدليل لا يؤثر في حاله، ولأنا نعلم أن علوم التوحيد تكون حاصلة، وإن سها عن الأدلة.

وجه قول القاضي أن العلم لا يبقىٰ لابد أن يفعله حالًا بعد حال ولا يفعله إلا عن تذكر النظر، ولأنه لا يجوز أن يفعل العلم أولًا وهو ساه عن الدليل بالاتفاق، وكذلك عند تذكر النظر في الثاني.

كان أبو علي يقول في قولنا: (زَيْدٌ أَعْلَمُ): إن المعتبر فيه زيادة العلوم اعتبارًا بقولنا: أَقْدَرُ وَأَشْهَىٰ. ثم رجع، وقال: إنما يكون أعلم بزيادة المعلوم. فأما أبو هاشم فقال: لا يعتبر المعلوم ولا العلوم، وإنما يعتبر أن يعلم من وصفناه بأنه أعلم من غيره ما علمه ذلك الغير وما لم يعلمه لأنه يفيد مؤنة ولو علم شيئًا من وجهين وذلك الغير من وجه يقال: إِنَّهُ أَعْلَمُ. ولو علما شيئًا أحدهما بعلم والآخر بعلوم، لا يقال: أَعْلَمُ. فثبت ما قلنا.

وقولنا: أَقْدَرُ لا يجري مجرىٰ قولنا: أَعْلَمُ، لأن ما يعلمه أحدهما يصح أن يعلمه الآخر، وما يقدر عليه أحدهما يستحيل أن يقدر عليه الآخر، فإذا قدر أحدهما علىٰ مثل قدر عليه الآخر وعلىٰ ما لا يقدر قيل: أَقْدَرُ.

العلم بأن المعارف ليست بضرورية ولا يجوز كونه ضرورة مع بقاء التكليف يحصل سمعًا عند أبي علي. وقال مرة: إن ذلك يعرف عقلًا، وهو قول أبي هاشم. لنا وجه وجوبه كونه لطفًا فلو صح حصوله من فعله تعالىٰ لما صح أن يكلفنا ذلك، لأن كل ما كان لطفًا وجاز وقوعه من فعله لا يجوز أن تكلفناه، لأن المقصود دفع القبيح، وذلك يحصل بفعله، فلا يجوز أن يلزم الشاق.

كان أبو هاشم رحمه الله يقول: ليس للناظر بكونه ناظرًا حال ثم رجع وقال له بكونه ناظرًا حالة متجددة تثبت لمعنىٰ وهو النظر ومحله القلب وهو قول أبي علي وقاضي القضاة.

لنا أن النظر يختص الحي فيوجب له حالة كالعلم؛ ولأن الناظر يعرف نفسه ناظرًا ولو كان هو اسمًا لفاعل النظر لما صح ذلك فيه.

قال أبو القاسم الواسطي: النظر ليس إلا حديث النفس، وعندنا وهو أمر زائد علىٰ حديث النفس، لنا أنا نفصل بين كوننا ناظرين وبين حديث النفس وترتيب الكلام، كما نفصل بين العلم والإرادة والقدرة والحياة دل أنه معنىٰ زائد.

وفي النظر مختلف ومتماثل بالاتفاق ولا تضاد فيه عندنا. وقال أبو علي: فيه تضاد. لنا أن كل ضدين من حكمهما أن يتعلقا بشيء واحد والموجب علىٰ العكس، والنظر إن إذا تعلقا بشيء واحد فإن كل واحد منهما يولد العلم فيكونان مثلين.

قال: النظر في الفروع لا يجتمع مع النظر في الأصل عند الشيخين، ثم اختلفا؛ فقال أبو علي: يتضادان، فلذلك لا يجتمعان. وقال أبو هاشم: لا يجتمان من حيث إن أحدهما أصل والآخر فرع، أو كالفرع.

فأما النظر في أمرين لا يكون أحدهما فرعًا فكان أبو علي يقول: هما ضدان، فلذلك لا يجتمعان. ولأبي هاشم في ذلك مذهبان؛ أحدهما أن اجتماعهما لا يصح، والآخر أنه يصح. وعلىٰ كلا القولين يقول: إنه لا تضاد بينهما. فأما علىٰ القول الذي يجوز اجتماعهما فلا شبهة، وعلىٰ القول الآخر يقول: إنما امتنع اجتماعهما لوجه آخر لا للتضاد، وعمدته أن من حق الضدين إذا تعلقا بالغير أن يتعلقا بشيء واحد، والموجب علىٰ العكس كالإرادة والكراهة فيستحيل تضادهما إذا تعلقا

بشيء واحد ومتىٰ سئل فما المانع من اجتماعهما قال: لا يمتنع أن يكون أحدهما يحتاج إلىٰ مقدمات ومعاني، والآخر يحتاج إلىٰ عدمها، فلذلك لا يجتمعان.

ومما يدل عليه أنه لو كانا يتضادان لاحتاج كل واحد منهما إلىٰ ما احتاج إليه الآخر، وكل واحد من النظرين يحتاج إلىٰ غير ما يحتاج إليه الآخر، وهذا إنما يصح في المختلفين لا في الضدين.

النظر يولد العلم ولا يولد الظن ولا الجهل، وإنما يولد العلم في الثاني إذا كان الناظر مجوزًا، وينظر في الدليل علىٰ وجه صحيح.

وقال أبو الهذيل: العلم يحصل عند النظر من فعلنا. وقال الجاحظ: المعارف كلها ضرورة تقع عند النظر طباعًا. لنا أن عند النظر في الدليل يحصل هذا الاعتقاد بحسنه فلو كان يحصل ابتداءً لكان يجوز أن ينظر في دليل حدث الأجسام، فيحصل العلم بالنبوات، وفي فساده دليل علىٰ ما قلنا.

واستدل قاضي القضاة أن العلم الموجود عند النظر مكتسب فلا يخلو أن يولده النظر أو يدعو إلىٰ فعله، ولا يجوز أن يكون داعيًا، لأنه لا تعلق له بالعلم بوجه دون وجه دل أنه يولده.

قال أبو هاشم: النظر في وجه واحد من الدليل يولد علومًا مختلفة. وقال القاضي: كل نظر يولد وجهًا واحدًا من العلم.

لنا أن دليل كل وجه يدل علىٰ شيء واحد، ألا ترىٰ أن الفعل وجوده يدل علىٰ كونه قادرًا، هذا وجه، ونظامه يدل علىٰ كونه عالمًا، وهذا وجه آخر، وقبحه وحسنه يدل علىٰ كونه مريدًا، وهذا وجه. فلما لم يحصل النظر في هذا الوجوه لا يحصل العلم بالمدلولات.

قال الشيخ أبو عبد الله :العلم بالمدلول لا يحتاج إلىٰ استمرار العلم بالدليل علىٰ الوجه الذي يدل. وقال القاضي: يحتاج. لنا أن العلم بالمدلول متعلق بالعلم بالدليل فيستحيل بأن يزول ولا يزول العلم بالمدلول.

الشبهة القادحة في الدليل إذا نظر فيها وحلها؛ فعند أبي هاشم والقاضي يحتاج إلىٰ استئناف نظر في المدلول. وعند أبي رشيد لا يحتاج.

لنا أن الشبهة إزالة العلم بالمدلول وبزوال الشبهة لا يعود فيحتاج إلىٰ نظر مستأنف.

قال أبو هاشم: وليس في النظر ما يقبح. وقال أبو علي يقبح لوجهين:

أحدهما: أن يكون مفسدة. والثاني: أن يقصد به وجهًا قبيحًا.

وقال القاضي: لو وجد فيه ما هو مفسدة قبح. فأما بالقصد لا يقبح علىٰ ما بينا في العلم.

وجه قول أبي علي أن القاصد إلىٰ الإضلال بالنظر يقبح منه ذلك، وكذلك لو كان مفسدة.

وجه قول أبي هاشم أن النظر لو كان يقبح لقبح جميعه، لأنه يجوز أن يكون قبيحًا.

وجه قول القاضي -وهو الصحيح- أنه فعل حسن فلا يتغير بالقصد كرد الوديعة ويتغير بكونه مفسدة، كما بينا في العلم.

النظر لا يبقىٰ عندنا خلافًا لبعضهم. لنا أنه لو بقي لا ينبغي إلا بضد أو ما يجري مجرىٰ الضد والواحد منا يخرج عن كونه ناظرًا من غير ضد.

النظر إما أن يولد العلم أو لا يولد. وقال بعضهم: يولد الجهل.

لنا أنه لو كان كذلك لوجب كونه قبيحًا والنظر كله حسن.

النظر واجب علىٰ المكلف وهو أول الواجبات. ومن الناس من ينفي وجوبه.

لنا أن معرفة الله تعالىٰ واجبة وبطلت الضرورة والتقليد فلم يبق إلا النظر. وإنما قلنا أن معرفة الله تعالىٰ واجبة، لأنه متىٰ خطر بباله تجويز أن يكون له صانع لو أطاعه أثابه ولو عصاه عاقبه حصل خائفًا وثبت في عقل كل عاقل أن التحرز من المضار المعلومة والموهومة واجب.

وإنما قلنا: إنه أول الواجبات؛ لأنه لا يصح شيء من الواجبات إلا بعد معرفة الله تعالىٰ ومعرفته تحصل بالنظر.

من وجب عليه النظر والمعارف فلابد من مهلة وترتيب، ففي الأول ينظر في إثبات الأعراض، ثم في حدوثها ثم كذلك علىٰ الترتيب. ومن الناس من يقول: لابد أن يحصل جميع المعارف في الحالة الثانية من معرفته بنفسه.

لنا أن العلوم يترتب بعضهما علىٰ بعض، ولا يمكنه أداء جميع ذلك إلا علىٰ وجه الترتيب فلا يلزمه إلا كذلك.

المكلف مكلف بالعلوم المتولدة عن النظر. وقال أصحاب المعارف: التكليف بالمعارف لا يجوز.

لنا لا فرق بين أن يكلف شيئًا يصح منه أداؤه بعينه وبين أن يكلف شيئًا له طريق يصح منه أداؤه بأداء طريقه، والنظر طريق المعرفة فيصح أن يكلف المعرفة مع بيان طريقته.

أول ما يجب أن ينظر فيه هو حدوث الأعراض عند أبي علي. وقال أبو هاشم والقاضي: إثبات الأكوان.

لنا أن الذي يدل على حدوث الأجسام هو الأكوان التي لا يجوز خلو الجسم منها دون سائر الأعراض التي يجوز خلوها منه والأكوان تثبت بدليل فينظر أولًا في إثباته.

اختلف أصحابنا فيمن كمل عقله وكلف بأي سبب يجب عليه النظر وماذا يجب؛ فقال أكثر المعتزلة منهم الإسكافي وجعفر بن حرب: إنه يجب أن يعلم أن له صانعًا وإن لم يبلغه رسول ولا سمع الأخبار ولا خطر بباله شيء، ثم بعد ذلك إن خطر بباله شيء من مسائل التوحيد والعدل كمسألة الجسم والرؤية والجبر لزمه أن ينظر فيه ويعلم الحق وكل ما خطر بباله مسألة لزمه النظر ومعرفة الحق إلا مسألة الوعيد فإن عليه أن يجوز ولا يقطع.

وقال أبو الهذيل: يجب على المكلف أن يعرف جميع ذلك بالدليل من غير خاطر، وهو ينفي أن تصاب المعرفة بالنظر، ويقول عند العلم بالأدلة تبتدئ المعارف.

وقال جعفر بن مبشر مثل القول الأول غير أنه قال في الوعيد أيضًا: يجب أن يعلم أنه لو عصى عوقب عقابًا دائمًا، وكان يزعم أن الوعيد يعلم بالعقل.

وقال بشر بن المعتمر: يجب على المكلف معرفة جميع المسائل من غير خاطر كما زعمه أبو الهذيل غير أنه قال: جميع ذلك يحصل بالنظر والاستدلال، فيخالف أبا الهذيل في هذا الوجه.

وقال ضرار وبشر المريسي وجماعة من الحشوية والمجبرة: لا يجب عليه الحجة بعقله حتى يأتيه رسول يأمره وينهاه.

وإلىٰ قريب من ذلك ذهبت الرافضة غير أنهم قالوا: لابد من رسول أو إمام.

فأما عند شيخنا أبي علي وأبي هاشم رحمهما الله ومن تبعهما فلابد أن يخطر بباله ما يخاف معرفة من ترك النظر ليلزمه النظر عند ذلك إلا أن يحصل ما يقوم مقام الخاطر، وهو أن يدعوه الداعي منا وتخوفه بالكلام لأنه أبلغ من الخاطر، وقد يتفكر قبل من نفسه وفي سائر الأجسام ويعلم ما تقرر في عقله من استحقاق الذم علىٰ القبيح وخاف عند ذلك فإنه يغني عن الخاطر.

فهذه ثلاثة أوجه لابد فيه من واحد عند عدم الرسول، وفي بعض ذلك خلاف علىٰ ما يبينه[1].

أما الدليل علىٰ أنه يلزمه تعقله قبل الرسول أنه لو لم يلزمه ولما عرف به شيئًا لما صح معرفة السمعيات لأنه ما لم يعلم أنه رسول لا يصح قبول قوله وبالعقل يعلم أنه رسول، ومالم يعلم الله تعالىٰ بصفاته وعدله لا يمكن معرفة المعجز، والدليل علىٰ أنه لا بد من خاطر خلاف ما قاله أبو الهذيل أو ما يقوم مقامه أن وجوب النظر يتعلق بالخوف، والعلم بالخوف ضروري، فإن حصل تعلق به التكليف، وإلا فلا، فمن دعاه داع حصل خائفًا وإن تفكر من ذي قبل فكذلك، وإلا فلابد أن يخطر الله تعالىٰ بباله.

وأما الدليل علىٰ أنه لا بد من خاطر أو داع في إثبات الصانع أيضًا أن معرفته كمعرفة صفاته فلا معنىٰ للفرق بينهما.

والخوف يحصل في ترك النظر بالخاطر من جهة القديم سبحانه ولو دعاه داع لقام مقام الخاطر. ثم اختلفوا فيما إذا تفكر من قبل نفسه فخاف هل يغني عن

---

(١) في المخطوط: علىٰ ما يتنبه.

الخاطر؛ عند أبي علي يغني، وهو قول القاضي. وعند أبي هاشم لا يكفي ولا بد من خاطر.

لنا أن أمارة الخوف من ترك النظر في معرفة الله تعالىٰ مصورة في العقل وإنما يبينه الخاطر علىٰ ذلك، فمتىٰ حصل خائفًا من قبل نفسه أغنىٰ عن الخاطر لحصول المقصود.

الخاطر كلام عند أبي هاشم والقاضي. وهو اعتقاد عند أبي علي نص عليه في كتاب الخاطر علي ابن الروندي. وربما يقول: هو ظن. وأبو هاشم كالمتوقف في مذهبه.

والصحيح عنه ما ذكرناه أولًا أنه اعتقاد. لنا أنه تنبيه ولا يحصل ذلك إلا بكلام، ولأنه لو كان اعتقادًا لكان من فعل الله تعالىٰ فيكون علمًا والخاطر بخلاف ذلك.

لا خلاف أن الخاطر يخوفه من ترك النظر بأنك إن لم تنظر فتعرف خالقك عاقبك وإن عرفته أثابك فيحصل خائفًا. ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي يخوفه بأنه لا يأمن من زوال نعمة. وأنكر ذلك أبو هاشم، وهو الصحيح.

لنا أن التخويف لابد أن يتعلق بما خوف، وإزالة النعم لا تستحق بترك النظر فلا يصح التخويف، لابد أن يتعلق بما خوف وإزاة النعم لا تستحق بترك النظر، فلا يصح التخويف بخلاف الثواب والعقاب.

إذا حصل خاطر دعاه إلىٰ النظر وحصل خاطر دعاه إلىٰ ترك النظر، فإنه لا يؤثر في وجوب النظر عندهم.

ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: يكون معارضًا غير أنه مدفوع لأنه يدعو إلىٰ خلاف ما في العقل. وقال أبو هاشم: لا يكون معارضًا. وهو اختيار قاضي القضاة.

لنا أن الخاطر الأول بين وجه الخوف والخاطر الثاني وجوده كعدمه فلا يحصل معنىٰ المعارضة.

لا خلاف بين مشايخنا أن الخاطر لابد أن ينبه علىٰ ما ينظر فيه. ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: لابد أن ننبهه علىٰ ما ينظر فيه أولًا وثانيًا وثالثًا، ثم كذلك إلىٰ أن يصير عارفًا من ذي قبل ما ينظر فيه.

وقال أبو هاشم: لا يجب ذلك لأنه معلوم من جهة نفسه، وحاصل الخلاف فيه أنه معلوم للمكلف أم لا؟ وإلا فلا شبهة في حاجته إلىٰ ذلك. والصحيح هو الأول.

وجه ذلك أن ترتيب ما ينظر فيه قد يشتبه، وقد لا يعلم المكلف دليل كل مسألة ولا ترتب الأدلة فلابد أن ينبه علىٰ ذلك.

وجه قول أبي هاشم أن في عقل كل عاقل أن النظر في الطب لا يؤدي إلىٰ معرفة الصانع.

واختلفوا أنه ينبه علىٰ الأدلة حالًا بعد حال أو في حالة واحدة؛ فكان أبو علي يجوز كلا الأمرين؛ لأن المقصود يحصل بالوجهين. وقال شيخنا أبو عبد الله: لا بد أن ينبه في حالة واحدة، لأنه لو لم ينبه علىٰ ذلك يتوهم أنه لم يكلف ذلك.

فإذا خطر بباله مسألة الوعيد فإنه يجوز ولا يقطع، خلاف ما قاله جعفر بن مبشر، لأن القطع علىٰ أحد الوجهين يعرف سمعًا.

قال أصحابنا: يكفي في وجوب النظر خاطر يخوف من تركه، وهو قول بشر بن المعتمر. ومنهم من قال: لابد من خاطرين؛ أحدهما يأمر بالإقدام، والآخر بالكف ليصح الاختيار. وهو قول إبراهيم.

وعند بشر يجب من غير خاطر، وقد بينا وجوب الخاطر.

ومن قال بالخاطرين اختلفوا؛ منهم من قال: هما من الله تعالىٰ. ومنهم من قال: خاطر المعصية من الشيطان.

لنا أن المقصود أن يخاف من ترك النظر، وهذا يتم بالخاطر الواحد، فأما خاطر المعصية فلابد أن يكون من جهته أو من جهة الشيطان.

اختلفوا فيما يعلم به صحة النظر؛ قال أبو هاشم: حصول الاعتقاد عقيب النظر بالمدلول علىٰ وجه تسكن النفس إليه علىٰ طريقة واحدة. وقال أبو علي: إنما يعلم صحته بالسبر والامتحان، وأن الانتقاض لا يلحقه.

وجه قول أبي هاشم أنه عند سكون نفسه يعرف أنه طريق للمعرفة كالإدراك.

قال أبو علي: لا يحسن منه تعالىٰ أن يميت من كلفه النظر قبل أن يعرفه أو تضيع معرفته، ولا يجوز أن يميته الله إذا عرفه تعالىٰ معرفة واحدة حتىٰ يستكمل معرفته وحكمته والنبوات. وقال القاضي: فعنده أن أقل ما يكلف العبد هذا القدر، ولا يجوز أن ينقص منه وإن جاز أن يزداد، وإن كان معرفته كذلك فلا يحصل إلا في عشرين وقتًا فلابد أن يبقيه حتىٰ ينظر ويعلم أو يضيع شرط أن يكون المعلوم أنه لو أبقاه[1] أمن علىٰ ما بينا من مذهبه. وعند أبي هاشم أقل ما يكلف أن يعرف ربه وأنه لا يفعل القبيح وأنه كلفه تعريضًا للثواب، وأن عليه في فعل القبيح عقابًا فهذا القدر لابد أن يكلف ويبقيه حتىٰ ينظر فيه أو يضيع، لأن وجه وجوب ذلك كونه لطفًا، وبهذا القدر يحصل ذلك.

وقال قاضي القضاة: لابد أن يبقيه حتىٰ يعلم ما يقوله أبو هاشم، ولا بد أن

(١) في الأصل لو بقاه.

يبقيه بعد هذه المدة قدرًا يلزمه بعض الأفعال ويقبح منه البعض، لأن اللطف لابد أن يتقدم بوقت واحد وهذا طريقة أبي هاشم والقاضي رحمهما الله.

وجه ذلك أنه لا وجه لوجوب المعرفة إلا كونه لطفًا، وذلك لا يتم بما ذكرناه.

وجه وجوب النظر عند أبي علي هو أنه لو لم يوجب لكان مبيحًا للجهل. وقال أبو هاشم: لابد أن يوجب، وإلا كان كالمانع من اللطف.

لنا أنه لا وجه لوجوب المعرفة إلا اللطف علىٰ ما ذكرنا فلو لم يوجب لكان مانعًا من اللطف.

اختلفوا إذا كان الناظر معتقدًا للباطل؛ فقال أبو علي: يصح أن ينظر إذا كان مقلدًا أو «منحتا»[1] أو شاكًا.

وقال أبو هاشم في كتبه: يجب أن يكون شاكًا، وذكر في نقض المعرفة علىٰ ابن الروندي أنه يصح أن يكون ناظرًا وهو جاهل إذا كان جهله ضعيفًا، فلا يكون عن شبهة. وقال قاضي القضاة: لابد أن يكون مجوزًا وهو الصحيح علىٰ مذهب أبي هاشم، لأنه عند النظر لا يعلم أنه يؤديه إلىٰ مذهب دون ضده فلابد من تجويز.

العلم بالمدلول يمنع من النظر في الدليل عند أبي هاشم، ولا يمنع عند أبي علي. لنا أن العلم بالشيء يمنع من النظر ليعلم كالعلم بالمشاهدات.

كلام أبي القاسم يدل علىٰ أن صحة النظر يعلم بدليل، وعندنا حسن النظر إذا أدىٰ إلىٰ منفعة وعرىٰ عن وجوه القبح يعلم ضرورة في الجملة ثم النظر المعين يعلم بدليل، وهذا يعلمه كل عاقل من نفسه.

(١) كذا بالأصل!

[في الإرادة] (١)

قال أبو علي: ليس للمريد بكونه مريدًا حال وهو أحد قولي أبي هاشم والذي قرر عليه قوله أن له حالًا، وهو قول شيخنا أبي عبد الله والقاضي. والكلام هاهنا قد يقع في المعنىٰ، وقد يقع في العبارة. فأما في المعنىٰ فهو أن كونه مريدًا صفة زائدة علىٰ كونه حيًّا وعالمًا قادرًا، وهذا مما لا خلاف فيه بين مشايخنا البصرية، وذلك لأن أحدنا يجد نفسه مريدًا كارهًا ضرورة فلا معنىٰ للمشاحة فيه، والثاني أن هذه المزية ترجع إلىٰ الجملة؛ لأنه لا يصح أن يريد الشيء ويكرهه في وقت واحد فلولا أنه يرجع إلىٰ الجملة وإلا لم يصح ذلك كالحركات والسكنات والأكوان، فإذا ثبت هذان الفصلان بقي الكلام في العبارة وهو أن هذه المزية يعبر عنه بالحالة أو الصفة أو الوجه علىٰ ما يذكره المشايخ.

اختلف عبارات أصحابنا في حد المريد؛ فذكر القاضي في شرح الجامع أن المريد هو أن يختص بحال لكونه عليها تقع أفعاله علىٰ جهات، وحكىٰ أبو رشيد عنه أنه ما يحصل عليه القادر عند الداعي إلىٰ الفعل إذا كان متمكنًا. وقال أبو رشيد وأبو القاسم البستي: هو ما يجده المرء من نفسه من التفرقة بين الشيء إذا أراده وبينه إذا لم يرده.

ومنهم من قال: المريد من وجد منه الإرادة. ويحكىٰ ذلك عن أبي علي.

ويصح أن يريد أحدنا فعل غيره. وقال أبو القاسم: لا يجوز أن الواحد منا يجد من نفسه إرادته لفعل غيره كما يجد لفعل نفسه.

المريد من اختص بحالة ككونه عالمًا يسمىٰ بذلك لأنه اختص بحاله ولا

---

(١) العنوان من عندنا.

يكون مريدًا لأنه فعل الإرادة. وقال أبو الهذيل وأبو القاسم وجماعة: إنه يكون مريدًا لأنه فعل الإرادة.

لنا أن المريد لو كان من فعل الإرادة لصح أن يفعل أحدنا الإرادة للشيء في جزءٍ من قلبه وفي جزءٍ آخر كراهته كالتحريك والتسكين، ولأنه ثبت أن له بكونه مريدًا حالًا والفعل لا يوجب لفاعله حالًا، ولأن الإرادة لو وجدت في قلوبنا كنا بها مريدين سواء كانت من فعلنا أو من فعل القديم سبحانه.

وقد أدىٰ هذا القول أبا القاسم إلىٰ أن قال: إنه تعالىٰ لا يوصف بالقدرة علىٰ أن يخلق فينا الإرادة. وعند جماعة مشايخنا يصح. وقد بينا فساد ما بني عليه مذهبه، لأن الإرادة جنس من المقدور فوجب أن يقدر عليه تعالىٰ، ولأنه ثبت أنه مريد بإرادة محدثة علىٰ ما قررنا من قبل.

المريد مريد بمعنىٰ يسمىٰ إرادة خلافًا لنفاة الأعراض والنظام. لنا أن هذه حالة تتجدد علىٰ الحي مع جواز أن لا يتجدد فلا بد من أمر علىٰ طريقتنا في إثبات الأعراض.

قال أصحابنا: الإرادة يجوز أن تتقدم علىٰ المراد، ويجوز المقارنة وإنما تقارن في وجهين:

أحدهما: أن تؤثر في الفعل، والثاني: أن يكون الداعي إليهما واحدًا، فإنه يجب أن تقارن، وما عدا ذلك يجوز أن يتقدم وأن يقارن.

وقال أبو القاسم: لا بد أن تقارن، ولا يجوز أن تتقدم. لنا أن ما يدعو إلىٰ الفعل يدعو إلىٰ الإرادة فجاز أن يوجدا في حالة واحدة، ولأن الفعل ما يقع علىٰ وجه دون وجه فجاز أن يقارن كجهة الحسن والقبيح.

إذا وجدت الإرادة والكراهة في جزءين من القلب صح وتضادا علىٰ الحي. وقال محمد بن عمر الضيمري: لا يجوز، كما ذكرنا في الاعتقاد. لنا أنهما يتضادان علىٰ الحي.

قال أصحابنا: الإرادة لا توجب المراد. وقال أبو الهذيل والنظام والإسكافي: توجب. وقال أبو القاسم: توجب المراد ولا تولده، وكل متولد موجب وليس كل موجب متولدًا.

لنا أن الإرادة تفعل بقدرة القلب فلو أوجب المراد وهو المشي لكان قدرة يفعل بها لا في محلها ولا في المحل المماس لمحلها، وذلك محال، ولأنه ليس بعلة ولا سبب فلا يوجب المراد.

الإرادة جنس قد يوجد مرادها وقد لا يوجد، والتمني جنس آخر سوىٰ الإرادة. ثم عند أبي علي من جنس القول. وعند أبي هاشم معنىٰ برأسه في القلب. وقالت النجارية وطائفة من المجبرة وغيرهم: إن إرادة ما لا يوجد مرادها تَمَنٍ. لنا أن الواحد منا يجد من نفسه الإرادة في الوجهين علىٰ السواء، ولأن التمني من جنس الأقوال، هذا هو الصحيح، ولأنه تعالىٰ قال: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ ﴾ [النساء: ٢٦] إلىٰ قوله: ﴿ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ ﴾ [النساء: ٢٧] وقال: ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ ﴾ [الصف: ٨] فسماه إرادة ولم يوجد مرادهم.

قال أبو القاسم: التمني إرادة مخصوصة لا يجوز أن تتعلق إلا بالمعدوم. وعندنا التمني يتعلق بالموجود والمعدوم، وبناه علىٰ أصلين قد أفسدناهما؛ أحدهما: أن التمني إرادة، والثاني: أن الإرادة لا تتعلق بالموجود.

قال أبو علي: العزم جنس سوىٰ الإرادة. وعندنا العزم إرادة إذا حصل فيه

خمسة شروط: أن يتعلق بفعل نفسه، ويكون متقدمًا للمراد، ويكون المراد مبتدأ، وأن يكون من فعله[1]، وأن يكون متقدمًا لكل المراد.

لنا أنه إذا حصل مريدًا علىٰ هذه الشرائط صار عازمًا ويوجد مع عدمها فيكون عازمًا، وهذا فاسد.

قال أبو هاشم رحمه الله: الإرادة تتعلق بالباقي إذا اعتقد الإنسان أنه حادث. وقال قاضي القضاة: لا يجوز، وهي إرادة لا مراد لها. لنا أن استحالة حدوثه يخرج من أن تكون الإرادة تعلق واعتقاد المحال لا تعلق الإرادة به.

الإرادة لا تتعلق بأن لا يكون خلافًا للمجبرة.

لنا أن الإرادة لا تتعلق إلا بما له فيه تأثير، ولا تؤثر إلا في وجوب الحدوث أو في وقوعه علىٰ وجه فلا يتعلق بالشيء إلا علىٰ هذا الوجه.

تجوز إرادة الإرادة، ولا يجب ذلك. وحكىٰ أبو القاسم عن جماعة من البغداديين أنه لا تجوز إرادة الإرادة كما لا يجب، لأن كل واحد يؤدي إلىٰ ما لا نهاية له، وهو قوله، وحكي عن العطوي أنه قال: لكل إرادة إرادة حتىٰ تنتهي إلىٰ إرادة يضطره الله تعالىٰ إليها. وكان أبو علي يقول: إن الإرادة لا يجوز أن تراد. ثم رجع، وقال: يصح أن يراد. لنا أن أحدنا يريد إرادة غيره كما يريد مراده، ولأنه حادث كالمراد، وإنما قلنا: لا يجب، إذ لو وجب لأدىٰ إلىٰ ما لا نهاية له، ولأن أحدنا يجد من نفسه أنه لا يريد الإرادة.

قال أبو هاشم: إرادة الضدين لا تتضاد. وهو قول قاضي القضاة. وكان يقول

(١) في المخطوط كررت جملة: وأن يكون من فعله.

أولًا: إنها تتضاد، وهو قول أبي علي. وهذا لمن له اعتقاد الضدين. لنا أن الواحد منا يأمر بالضدين علىٰ وجه التخيير ويريدهما.

الكراهة معنىٰ يضاد الإرادة. وقالت النجارية: الكراهة ليست بمعنىٰ. لنا أن الواحد منا كما يجد نفسه مريدًا بعد أن لم يكن كذلك يجد نفسه كارهًا بعد أن لم يكن، فكما لابد من أمر يصير به مريدًا كذلك لابد من أمر يصير به كارهًا.

قال أبو علي والقاضي: يجوز أن يريد الشيء من وجه ويكره من وجه. وقال أبو هاشم: لا يجوز، ثم ذكر في الجامع الكبير أن ذلك جائز في الفعل الذي يفعل علىٰ وجهين لا بالإرادة، وتكون الإرادة متناولة لحدوثه علىٰ وجه.

لنا أن الواحد منا يجد من نفسه أن يريد السجود أن يكون عبادة لله، ويكره أن يكون عبادة للشيطان، ولا شيء أظهر مما يجد من نفسه، ولا يقال: إن الكراهة لشيء آخر وهو الإرادة التي تصير بها عبادة للشيطان، لأنه لا فرق بين من قال هذا وبين من قلب القصة، وقال: الإرادة كذا تتعلق وكذلك الخبر عن محمد رسول الله يريد الخبر عنه، ويكره أن يكون خبرًا عن غيره وهذا ظاهر.

قال أبو علي وأبو القاسم: الإعراض معنىٰ يضاد الإرادة والكراهة. وقال أبو هاشم ومن تبعه: إنه ليس بمعنىٰ.

لنا أنه لو كان معنىٰ لأوجب صفة تعلم المرء من نفسه، ولأنه لو كان معنىٰ لأثر في الفعل كالإرادة؛ لأن الإرادة يجدها المرء من نفسه، فلو كان الإعراض يضاده لوجده أيضًا، ولأنه لا يجد فرقًا بين أن لا يريد الشيء ولا يكرهه وبين أن يكون معرضًا دل أنه ليس بمعنىٰ.

الإرادة لا تبقىٰ خلافًا لبعضهم. لنا أنه يخرج من كونه مريدًا لا إلىٰ ضد. وقد

بينا أن الإعراض ليس بمعنىٰ وليس بضد، فلا يمكن أن يعترض به علىٰ ما قلنا.

كان أبو هاشم يقول أولًا: ما يجوز أن يكون إرادة لزيد يجوز أن يكون إرادة لعمرو وما صار إرادة لأحدهما لا يجوز أن يصير إرادة للآخر وهو قول أبي علي. ثم رجع أبو هاشم، وقال: لا يجوز البتة في الوجهين. وهو اختيار قاضي القضاة.

لنا أن ما يختص بأحد الخبرين لا يجوز أن يختص بغيره، ولأنه كان يجب عند الاتصال أن يكون ذلك إرادة لهما، وهذا لا يجوز.

قال أبو هاشم: الأمر يحتاج إلىٰ إرادتين:

أحدهما: إرادة أن يجعل الخطاب خطابًا لمن هو خطاب له. والثاني: حدوث المأمور به وهو اختيار القاضي أخيرًا. وكان أبو علي يقول يحتاج إلىٰ ثلاث إرادات هذه الاثنتان وإرادة الإحداث وهو قول جماعة من المشايخ، وإليه كان يذهب القاضي أولًا.

لنا أن الغرض يتعلق بشيئين والداعي إليهما يدعو أن يكون خطابًا لزيد وحصول المأمور به فتعلقت الإرادة بهما، ولا غرض في الإحداث خاصة حتىٰ لو صح الوجهان الأولان من دون إحداث الأمر لصح فوجب أن تعلق الإرادة بما تعلق به الغرض والداعي.

وجه قول أبي علي: أن القادر إذا كان عالمًا بما يفعله فلابد أن يريد إحداثه.

قال أبو علي: لا يحسن من العاصي أن يريد غفران معاصيه مع الإصرار عليه، وكذلك لا يحسن أن يريد أهل النار خروجهم منها. وقال أبو هاشم: يحسن. وهو احتيار قاضي القضاة، وكذلك الخلاف في الطلب.

لنا أن طلب النفع وإرادته وطلب دفع المضرة مما تحسن في عقل كل عاقل

سواء علم حصوله أو لم يعلم وقد قال تعالىٰ: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخۡرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنۡهَاۖ﴾ [المائدة: ٣٧] .

إذا أراد أو طلب عقوبة من لا يستحق العقاب يقبح ولا يكفر به، وقال عباد: يكفر وقد نص علىٰ أن لعن البهيمة كفر، وعندنا قبيح وليس بكفر.

لنا أن إرادته لا تقتضي تشبيهًا ولا تجويزًا وإنما هو إرادة لما لا يكون إرادةً للقبيح فيقبح ولا يكفر به.

التمني معنىٰ في النفس سوىٰ الإرادة عند أبي هاشم، وقد يجري ذلك في كلام أبي علي وهو اختيار أبي رشيد، والظاهر من قول أبي علي أنه من قبيل الأقوال وهو قوله ليت فلانًا كذا وليت عندنا كذا وهو اختيار قاضي القضاة.

لنا أنه متىٰ أتىٰ بهذا القول وصف بذلك، ومتىٰ لم يأت به لم يوصف به، دل أن التمني هذا، ولأن أهل اللغة أدخلوا التمني في أقسام الكلام كالخبر والأمر، وقد قال بعضهم: إنه إرادة ما لا يكون. وقد بينا فساده. وقال بعضهم: من جنس الشهوة. وهذا فاسد لما ذكرنا، ولأنه قد تتمنىٰ ما لا تشتهي.

إرادة الشيء لا يكون كراهة لضده. وقال بعضهم: هي كراهة لضده.

لنا أنهما يتضادان فلا يكون أحدهما هو الآخر كالسواد والبياض والعلم والجهل.

الرضا والمحبة والغضب والغيظ والسخط أسماء واقعة علىٰ الأدوات الواقعة علىٰ وجوه وليست بمعان خلافًا لبعضهم.

لنا أنه متىٰ وجدت الإرادة علىٰ وجه كان بهذه الصفة، فالمحبة هي الإرادة فقط ولذلك يصح استعمال أحدهما مكان الآخر والبغض إرادة الضرر به والرضا

علىٰ وجهين؛ رضا بالفعل وهو إرادته، ورضا الفاعل، وهو إرادة مدحه وتعظيمه.

لا خلاف أنه تعالىٰ راضٍ عن المؤمنين وأنه رضي بالإيمان. ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: الرضا بالفعل هو الرضا عن الفاعل، والرضا عن الفاعل هو الرضا بالفعل. ولا فائدة تحت قوله راضٍ عنه إلا أنه راض بفعله، ولا يجوز أن يقال راض عنه ساخط بفعله؛ لأن الرضا أن يرضيه لكمال مراده.

وقال أبو هاشم: الرضا عن الفاعل لا يكون رضا بفعله، ألا ترىٰ أنه رضي عن الأنبياء ولا يرضىٰ بما يحصل منهم من الصغائر. فالرضا بالفعل لا يكون رضا بالفاعل، ألا ترىٰ أن الكافر قد يتصدق فيرضىٰ بفعله وهو غير راضٍ عنه، وهو مختلف؛ فإذا علق بالشخص يفيد مدحًا وتعظيمًا، وإذا علق بالفعل فالمراد وقوعه علىٰ الوجه الذي أراده. وهو اختيار قاضي القضاة.

إذا كان غير عالم بالمسبب عالم بالسبب جاز أن يريد السبب دون المسبب بالاتفاق، فأما إذا علم أن السبب يولد المسبب فقال أبو علي: لابد إذا أراد السبب أن يريد المسبب. وقال أبو هاشم: إذا كان غرضه مقصورًا علىٰ السبب جاز أن لا يريد المسبب، بل ربما تكون إرادته عبثًا.

لنا أنا نعلم أن الفصَّاد يعلم أن الألم يتولد عن الفصد ثم يريد الفصد ولا يريد الألم، وكذلك من بط جرحًا أو نفض الغبار عن غيره وهذا أمر يجده كل عاقل من نفسه.

المسبب يعتبر بالسبب فيقبح لقبحه ويحسن لحسنه عند أبي علي. وقال أبو هاشم: يعتبر بنفسه. مثاله: مَنْ رَمَىٰ كَافِرًا فَأَصَابَ مُؤْمِنًا أَوْ رَمَىٰ مُسْلِمًا فَأَصَابَ كَافِرًا. قال أبو علي: الأول حسن والآخر قبيح. وقال أبو هاشم: يعتبر بنفسه فيقبح

الأول ويحسن الثاني. لنا أنه حادث من جهته يصح اعتباره بنفسه فيعتبر كالسبب.

الإرادة هل تدرك أم لا؟ قال أبو علي: تدرك إرادته. وقال كذلك في الاعتقاد وإن كان كلامه في الإرادة أظهر. وقال أبو هاشم: لا يدرك. وهو قول قاضي القضاة.

لنا أن الإرادة لو كانت مدركة لكانت مختلفة متضادة كالحرارة والبرودة والألوان، ولأنه لو أدرك بمحل الحياة لكان ضدًا للحرارات والآلام.

العزم هو تقديم الإرادة على الفعل الذي يبتديه، وذلك لا يجوز على الله تعالى، لأنه عبث، فأما الواحد منا لو فعله لوجهين: أحدهما: لتوطين النفس على الفعل الشاق. والثاني: لتعجيل السرور، فإن هذا يحسن. ثم اختلفوا في وجه ثالث؛ فقال أبو علي: يحسن للتحفظ من السهو، لأنه غرض صحيح. وقال أبو هاشم: لا يحسن لأن التحفظ اعتقاد ولا تعلق له بالإرادة ألبتة فلا يحسن لأجله.

الإرادة إنما تؤثر في الخبر إذا كان من فعل المخبر عند أبي علي وأبي هاشم على ما ذكره في أكثر كتبه. وهو اختيار قاضي القضاة. وقال في بعض المواضع: إنها تؤثر من فعله كان أو من فعل غيره.

لنا أن الإرادة إنما تؤثر إذا كان الداعي إلى الفعل يدعوه إلى الإرادة، وهذا إنما يصح إذا كان من فعله، ولأن ما كان من فعل غيره لا يؤثر في فعله كالشهوة.

إذا أخبر عن جماعة وأنه يكفي في ذلك إرادة واحدة عند أبي علي، وهو اختيار قاضي القضاة. ويريد أن يكون خبرًا عنهم. وقال أبو هاشم: لا تدخل إرادات بعدد المخبرين عنهم.

لنا أن الإرادة التي بها يصير خبرًا تتناول تعين الخبر دون ما يتناوله الخبر، ولذلك يصح الخبر عمن لا يصح إرادته، فإذا ثبت كذلك وهذه الصيغة يصح أن

تقع خبرًا عنهم ويصح أن لا يقع فيكفي إرادة واحدة كسائر الأفعال التي تقع علىٰ وجهين بالإرادة.

قال: وما يوجد من الإرادة حسنة يجوز أن توجد قبيحة، وكذلك جميع الأعراض خلافًا لأبي القاسم.

لنا أن إرادة الشيء من زيد إرادة واحدة، فلو كان قادرًا يحسن، ولو كان غير قادر يقبح.

ذهب بعض المتأخرين من البغدادية إلىٰ أن الجسم يقبح لمعنىٰ يحله والحسن كذلك والعرض بعينه، ولسنا نجد ذلك في كلام أبي القاسم، وهذا فاسد عندنا. أما الأعراض فقد بينا، فأما الأجسام فالدليل علىٰ فساده أن تعليل حسن الجسم إذا أمكن بوقوعه علىٰ وجهٍ لم يكن إثبات معنىٰ.

وعند أبي علي وأبي هاشم السهو لا يضاد الإرادة، وهو قول القاضي لو قال: إنه معنىٰ. وعند أبي القاسم يضاد الإرادة.

لنا أنه يضاد الاعتقاد فلو يضاد الإرادة لتضاد شيئين مختلفين، وهذا لا يجوز.

يصح أن يفعل المراد من دون الإرادة وإنما نريد لمكان الداعي لا للوجوب. وقال أبو القاسم: لا يصح لأن عنده الإرادة موجبة. لنا أنهما فعلان لا يحتاج أحدهما إلىٰ الآخر فجاز أن يتفرد كسائر الأفعال.

التقرب إرادة مقارنة للفعل. وقال أبو القاسم: هو من جنس التمني، والمحبة يجب أن تتقدم الفعل. لنا أنه لا يكون متقربًا بفعل إلىٰ غيره إلا ويريد ذلك دل أنه جنس من الإرادة.

الشهوة والنفار معنيان، ويجد المرءُ المرءَ كونه مشتهيًا ونافرًا من نفسه،

وتجدد عليه تلك الحالة فلابد من معنىٰ علىٰ طريقتنا في إثبات الأعراض، وذلك المعنىٰ يوجب الحكم للحي ويحل القلب.

الشهوة تتعلق بالمعدوم والحادث والباقي، فأما الماضي فلا تتعلق به عند أبي هاشم رحمه الله. وقال القاضي: تتعلق. لنا أنها تتعلق بجنس المشتهيات من غير اختصاص نحو الحلاوة والحموضة فيستوي فيه المعدوم والموجود والماضي والمستقبل والحسن والقبيح.

الشبع والري معنيان يضادان الشهوة عند أبي علي وأبي هاشم وأبي القاسم. وقال القاضي: ليسا بمعنين، بل هما زوال الشهوة للطعام والشراب عقيب الأكل والشرب.

لنا أنه لو كان معنىٰ لما امتنع أن يحصل ذلك المعنىٰ وإن لم يأكل وإن يأكل فوق الحد ولا يحصل ذلك فيكون غير شبعان، وهذا فاسد، ولأن إثبات الأعراض طريقة لم تثبت فيه.

قال أبو هاشم: الحي لا يخلو من الشهوة والنفار. وقال القاضي: يخلو. لنا أنه لو كان مضمنًا بالشهوة لكان مضمنًا بالنفار فيكون مشتهيًا نافرًا لكل شيء، ولأنه كان لا يختص شهوة دون شهوة، وكان يجب أن تكون الحياة علىٰ صفة لأجلها يكون مضمنًا بالشهوة.

فلو خلق الله تعالىٰ العقل والشهوة وكلف مع علمه أنه لا يثبت، قال أبو هاشم: يقبح العقل والشهوة جميعًا، وهو اختيار أبي رشيد. وقال القاضي يقبح الشهوة دون العقل. لنا أن الضرر يحال علىٰ السبب وهو إنما يتصور بالشهوة لا بالعقل.

الشبع والري مقدور لله تعالىٰ لا يقدر عليه العباد عند أبي علي وأبي هاشم. وعند القاضي لو كان معنىٰ، وقال أبو القاسم: يصح أن يشبع نفسه بأكل الطعام.

لنا أنه لو كان مقدورًا لنا لصح فعلها من دون الطعام، ولأنه لو كان كذلك يجب أن يقدر علىٰ الشهوة المضادة له.

زيادة الشهوة لا تحتاج إلىٰ زيادة بنية. وقال أبو القاسم: تحتاج. لنا أن كل معنىٰ يحل القلب فقليله وكثيره يستوي كالعلم.

الشهوة لا تكون من فعل العباد. وعند البغداديين قد تكون من فعلنا إذا فعلنا أسبابًا.

لنا أنا لو قدرنا عليها لصح أن يفعلها مع وفور الدواعي، وكان يصح أن يجعل شهوتنا فيما لا قيمة له.

شهوة القبيح حسنة. وقال أبو القاسم: قبيحة. لنا أنه فعل الله تعالىٰ فيحسن، ولأن الشهوة تتعلق بالجنس فتتعلق بالحلال والحرام فوجب أن يحسن ولا يقبح.

قال أبو علي: الحاجة هي الشهوة، والغناء هو ضد الشهوة. وعند أبي هاشم هما ليسا بمعنيين، فالغناء هو أن لا يحتاج إلىٰ أمور لا يحتاج إليه أمثاله، فأما قولنا محتاج فقد ثبت عند أمور لا توصف بأنها معاني. والدليل علىٰ أن الحاجة ليست هي الشهوة أن الشهوة قد تكون وهو غني عنه، وعلىٰ هذا قلنا: إن أحدنا يستغني بالصدق عن الكذب فلأنه يحتاج إلىٰ أشياء يتناولها في المستقبل وهو مستغنٍ عنه في الحال، وإذا انتفت الحاجة يوصف بأنه غني.

المحبة بمعنىٰ الشهوة لا تستعمل عند أبي علي. وقال أبو هاشم: تستعمل، كما يقال يحب جاريته، واتفقا أنه يستعمل بمعنىٰ الإرادة.

لنا أنه إذا وجد في اللغة استعمال ذلك في الوجهين ولا مانع، وجب أن يكون مستعملًا.

باب الإدراك

مسألة: المدرك بكونه مدركًا حال عند أبي هاشم ومن تبعه، وعند من ينفي الأحوال لا حال له به.

لنا أن الإنسان عند الإدراك يعلم من نفسه أنه حصل علىٰ صفة زائدة علىٰ سائر أحواله فلا بد أن يكون لهذا العلم متعلق، ولا يجوز أن تكون ذاته أو ما يرجع إليه أو غيره فعلمنا أنه صفة وحالة حصل عليها.

وتلك حالة زائدة علىٰ كونه حيًا وعالمًا. ومن الناس من يقول أن كونه مدركًا هو كونه حيًا، ومن أصحابنا من يقول هو كونه عالمًا، ومنهم من يقول ذلك في القديم ولا يلتبس الإدراك بغير هاتين الصفتين.

لنا أن هذه حالة متجدد وكونه حيًا عالمًا كما كان؛ ولأن من فسدت حواسه لا يدرك وهو حي؛ ولأن الإنسان يجد من نفسه حالة عند فتح البصر لا يجدها إذا غمض والعلم في الحالتين علىٰ السواء.

قال أصحابنا: كونه مدركًا يتجدد عند الإدراك بعد أن لم يكن. وقال أبو القاسم الواسطي: إن هذه الصفة لا تتجدد بل تكون مستحقة لكونه حيًا ولكن التعلق يتجدد.

لنا أن الواحد منا يفصل بين حالته عند الوجود المدرك وعند عدمه، فاختلاف الحالتين يدل علىٰ أنه عند الإدراك يحصل علىٰ هذه الحالة.

الإدراك ليس بمعنىٰ عند أبي هاشم ومن تبعه، قالوا: وهذه صفة متىٰ صحت وجبت، ومتىٰ لم تصح لم تجب.

وقال أبو الهذيل وصالح قبة وأبو الحسين الصالحي: الإدراك معنىٰ. وهو قول أبي علي وأبي القاسم وبشر بن المعتمر وجماعة من البغداديين، ثم اختلفوا علىٰ قولين؛ منهم من قال: إنه فعل الله لا يقدر عليه غيره. وهو قول أبي الهذيل وأبي علي وصالح قبة. ومنهم من قال: يقدر عليه العباد؛ فمرة يقول: فعل الله، ومرة يقول: فعل الفاتح لعينه، ومرة يقول: فعل غيره بأن يفتح عينه ويتولد عن فتح الحدقة. وهو قول أبي القاسم وجماعة البغدادية.

واختلف من قال: إنه من قال: إنه من فعل الله علىٰ وجوه أخر علىٰ ما نبينه.

لنا أن هذه صفة متىٰ صحت وجبت فلا يحتاج إلىٰ علة إذ لو احتاج إلىٰ علة مع الوجوب لأدىٰ إلىٰ أن يحتاج إلىٰ علة أخرىٰ فيؤدي إلىٰ ما لا نهاية له، يوضحه أنه لو كان لمعنىٰ لوقف علىٰ ذلك المعنىٰ مع الصحة، وإنما قلنا: متىٰ صحت وجبت؟ لأنه لو كان ذلك لجوزنا أن يكون بين أيدينا فيل لا نراه، فحينئذ لا نثق بالمشاهدات لجواز أن يكون حيًا لا آفة به والموانع مرتفعة والحواس سليمة ولا نراها من بحضرتهما.

قال أكثر البصرية: إنه معنىٰ، وإنه فعل الله تعالىٰ. وقال أبو هاشم ومن تبعه: إنه لو كان معنىٰ لكان كذلك، واتفقوا أنه كان مخترعًا. وقالت البغدادية: إنه قد يكون فعل العبد علىٰ ما حكينا عنهم. وقال الجاحظ: إنه فعل دون حواس لكنه فعل طباع لا اختيار. وهو مذهب ابن الروندي بعد نفي المعتزلة إياه عن أنفسها. وقال إبراهيم النظام: إنه فعل الله تعالىٰ دون غيره بإيجاب الخلقة للحواس.

لنا أنا مع ارتفاع الموانع وكمال الداعي نروم فعل ذلك فلا نقدر عليه ولأنه مع وجود الإدراك وفتح العين لو رمنا أن لا ندركه لم يمكنا دل أنه ليس بفعل لنا.

ومن قال: الإدراك معنىٰ من فعل الله تعالىٰ اختلفوا؛ فقال أبو علي: الحواس إذا كانت صحيحة فلا تخلو من الإدراك.

وقال أبو الهذيل وصالح قبة والصالحي يجاز أن تخلو منه، وصرحوا أنه يجوز أن يكون بحضرته فيل لا نراه مع سلامة الحاسة وارتفاع الموانع. أما ما قاله أبو علي فبناه علىٰ أصل فاسد وهو أن المحل لا يخلو مما يحتمله أو ضده، وما قالوه يؤدي إلىٰ أن لا نثق بالمشاهدات، وقيل لصالح قبة: لعلك بمكة في قبة وأنت لا تدركه قال: يجوز، فسمي صالح قبة.

قال: والإدراك لو كان معنىٰ لكان يوجد مع فتح العين وهو قول أبي علي. ومنهم من قال: يوجد بعده. ومنهم من قال: يوجد قبله.

لنا أنه لو كان قبله لوجب كونه مدركًا قبله، ولو كان بعده لوجب أن لا ندرك مع فتح العين.

من قال: الإدراك معنىٰ اختلفوا في محله؛ فقال بعضهم: محله القلب. وقال بعضهم: محله الحواس. وعندنا لو كان معنىٰ لوجب أن يحل في الحواس، ويكون غير العلم، وذلك لأن الواحد منا يجد حاله عند تغميض عينه بخلاف حاله عند فتحه في الرؤية والعلم كما كان والقلب بحاله، ولأن عند فساد الحاسة لا يدرك مع صحة القلب.

وكونه مدركًا يتجدد حالًا بعد حال عند قاضي القضاة ولو كان المدرك باقيًا. وقال أبو رشيد: ليس يتجدد.

لنا أن تلك الحالة لو كانت تستمر وتبقىٰ لوجب أن تبقىٰ مع فوات المدرك، فلما لم يبق دل أنها تتجدد حالًا بعد حال.

قال أصحابنا: أحدنا محتاج في إدراك المرئيات إلىٰ شعاع ينفصل من عينه ويكون ذلك من تمام آلته، ويجب أن يكون بحيث لا سائر بين قاعدة الشعاع وبين المرئي، ولا ما يجري مجري السائر.

وذهبت الإخشدية إلىٰ أن الشعاع ليس بشرط. وحكي عن أبي الهذيل مثله. وقال النظام: الشعاع جسم ينعكس من المرآة.

لنا أن فقد الشعاع يؤثر في الإدراك كفقد الحاسة فكما أن الحاسة شرط كذلك الشعاع ويبين ذلك أن قوة الشعاع لما زادت بالمصباح والشمس أثر في زيادة الإدراك.

قال بعضهم: إيصال الشعاع شرط في الرؤية. وعندنا ليس بشرط، والشرط ما ذكرنا.

لنا أنه قد ثبت في الحواس أن ما يدرك بها وإن اختلفت فشروطه لا تختلف كالإدراك بالأذن والطعم والأرائح فلا يصح أن يجعل شرط الرؤية الاتصال به مرة وبمكانه ومحله أخرىٰ، فوجب أن يجعل الشرط ما ذكرناه ولو كان الإيصال شرطًا لكان لا يدرك العرض.

قال أبو رشيد في رؤية الظلمة: لا يحتاج إلىٰ زيادة الشعاع وفي غيرها يحتاج. وقال القاضي: هما سواء، وذلك لأن الإنسان كما يرىٰ الظلمة إذا كانت بعيدة يرىٰ غيرها فلم يختص أحدهما بزيادة الشعاع.

وما نراه في المرآة هو أن ينعكس الشعاع منها علىٰ خط مستقيم إلىٰ الوجه فيصير ما قابلها كالمقابل للعينين. وقال صالح قبة: إن ذلك خلق يخترعه الله تعالىٰ هناك فتراه. وحكىٰ أبو القاسم عن قوم أن المرآة ينطبع فيها صور ما قابلها لصفائها.

وحكىٰ أبو رشيد عن أبي الهذيل أن الأجسام الصقيلة تؤدي إلينا مثل صورنا، وهذا كلام محتمل فيحتمل علىٰ ما ذكرنا. لنا أن الشعاع لما كان آلة في الرؤية كان كالحاسة فما قابلها جاز أن يرىٰ. وما يقوله صالح جهل عظيم، لأنه يؤدي إلىٰ أن يكون في مرآة صغيرة أجسام عظيمة وغيرها.

المرئي يرىٰ بحيث هو والشرط ما قدمنا والصوت يدرك ويسمع بحيث هو، وقد ذكرنا خلاف أبي علي وأبي القاسم.

فأما الحرارة والبرودة والطعوم والأرائح تدرك بمحل الحياة إذا لم يكن بينه وبين محل الحياة ساتر ولا ما يصلح أن يكون ساترا ويدرك بمحل الحياة في غيرها والآلام ندركها بمحل الحياة في محل الحياة علىٰ ما بينا.

يجوز أن ندرك المحل ولا ندرك لونه إذا كان بعيدًا عند أبي علي وأبي علي بن خلاد. وقال أبو هاشم رحمه الله: لا يجوز. وهو قول قاضي القضاة. واتفقوا أنه لا يجوز في القريب.

لنا أن الحال والمحل في حكم الشيء الواحد في باب الرؤية، وقد بيناه في باب الألوان.

متىٰ جوز العاقل أن يكون بين يديه جسم عظيم لا يدركه فإنه لا يقع الثقة بالمدركات. وعند الأشعرية تقع الثقة مع تجويز ذلك.

لنا فيه وجهان:

أحدهما: أن العلم بأنه ليس ههنا جسم يستند إلىٰ علم آخر، وهو أنه لو كان لرأيناه، فإذا بطل العلم بطل ما يستند إليه.

والثاني: أنه لو صح أن يرىٰ لوجب أن يرىٰ فمن قال يصح ولا يجب أفسد علىٰ نفسه هذه الطريقة.

للمدركات وإدراكها حقائق عندنا. وقالت السوفسطائية: لا حقيقة لها. واختلفوا في مكالمتهم علىٰ ما قدمنا من قبل. وقد حكينا عن بعضهم أن حقيقة كل شيء مما ندركه ما نعتقده فيه، وبينا فساده بأنه يجب أن يكون علىٰ صفات متضادة.

الأعمىٰ يجوز أن يتصور اللون وكذلك الصحيح العين إذا لم يره، ويجوز أن يحصل العلم به في قلب الأكمه وهو قول أبي الهذيل وأبي علي والقاضي. وقال أبو هاشم: لا يجوز أن يتصور، ولا يجوز أن يحصل العلم.

لنا أن من أدرك اللون ثم غمض عينه فإنه يتصور ذلك مع عدم الإدراك، ولأنه تعالىٰ قادر علىٰ العلم، والمحل محتمل، فما المانع من أن يخلق فيه.

ليس للسميع بكونه سميعًا ولا للبصير بكونه بصيرًا صفة زائدة علىٰ كونه حيًا لا آفة به عند قاضي القضاة. وقال أبو علي: له صفة زائدة. واختلف قول أبي هاشم رحمه الله في ذلك. وقالت الأشعرية: السمع معنىٰ، والسميع صفة، وكذلك البصر والبصير. فأما عند الإدراك فيحصل علىٰ صفة زائدة عندنا، لما بينا .

لنا أن كل من كان حيًا لا آفة به كان سميعًا ومن كان سميعًا كان حيًا لا آفة به، ولو كانا غيرين لجاز أن ينفصل أحدهما عن الآخر.

اختلفوا فيما يدرك؛ فقال أبو هاشم ومن تبعه: المدركات بحاسة البصر الجوهر واللون فقط، ثم الجوهر يدرك أيضًا بمحل الحياة، وتوقفوا في الفناء علىٰ ما ذكرنا، وما عدا ذلك لا يدرك بحاسة البصر، والصوت يدرك بحاسة الأذن فقط،

والحرارة والبرودة تدرك بمحل الحياة، والطعم يدرك بحاسة الفم، والريح يدرك بحاسة الأنف.

وقال أبو علي: يدرك بحاسة البصر الجواهر والألوان والأكوان والحركات والسكنات والرطوبة واليبوسة، وكلامه مختلف فيه، وقد بينا.

وقال بعضهم: كل موجود يصح أن يدرك بسائر الحواس وإليه تذهب الأشعرية. وقال بعضهم :كل قائم بنفسه يدرك لا غير.

وقال الصالحي: الأعراض تدرك لا غير، ثم اختلفوا في كيفية الإدراك في المرئيات والأصوات، وقد ذكرنا، فالذي يجب أن يدل هاهنا فصلان:

أحدهما: أن جميع الموجودات غير مدركة. والثاني: أن الأجسام مدركة والأعراض مدركة، والدليل في الفصل الأول أن مع ارتفاع الموانع وسلامة الحواس لا يدركه، فلو جاز أن يقال مع هذا أنها مدركة لجاز أن يقال المعدوم مدرك، والدليل علىٰ أن الجوهر يدرك أن الرأي يفصل بين الصغير والكبير، وإنما هي الأجسام المؤلفة.

والدليل علىٰ أن الأعراض مدركة أنا كما ندرك المحل ندرك اللون ونسمع الصوت.

قال أبو هاشم رحمه الله: الحواس أربع: العين والأذن والأنف والفم. ولم يعد اللمس في الحواس. وهو اختيار قاضي القضاة. وحكىٰ أبو القاسم ذلك عن الجاحظ وجماعة.

وقال أكثر المشايخ: الحواس خمس، وعدوا اللمس حاسة. وهو قول أبي علي. وهو الذي يجري في كتب أبي هاشم أيضًا. وقال النظام: حس الإنسان كله

جنس واحد، وهو وجوده للأشياء المحسوسة. وقال عباد: الحواس سبع، قد عد فيها القلب والمباضعة.

لنا أنه عبارة عن بنية مخصوصة يدرك بها مدركات مخصوصة، واللمس يصح لكل محل فيه حياة والمباضعة، فإن هناك تفريق يحصل على حد الشهوة كحك الجرب والعلم إنما يعلم به وهذا كلام في عبارة.

قال أبو هاشم وقاضي القضاة رحمهما الله: البعد المفرط لا يمنع إدراك الصوت إذا كان بين الصوت والصماخ انفتاح. وقال أبو عبد الله: يمنع. وهو اختيار أبي رشيد.

لنا أن الصوت يدرك بحيث ولا يشترط في إدراكه إلا انفتاح الصماخ وأن لا يكون بينهما ما يجري مجرى السد، وقد وجد هذا الشرط. وجه قول أبي عبد الله أنا لا نسمع الصوت البعيد ولا منع غير البعد.

قال أصحابنا: القديم سبحانه يدرك جميع المدركات كالمرئيات والمسموعات والمطعومات والمشمومات والحرارات والبرودات. قالت البغدادية: معنى قولنا: إنه يدرك، أنه يعلم. وقد بينا أن الإدراك صفة زائدة على كونه عالمًا يقتضيه كونه حيًّا لا آفة به وهو حي لا آفة به فوجب أن يدركه لا بالحواس لأن الحواس آلة وهو مستغن عن الآلات.

قال أصحابنا: الله تعالى يدرك الآلام واللذة ولا يتألم ولا يلتذ به. وقال أبو القاسم بن سهلويه: لا يدركهما، لنا أنهما يدركان، وهو يدرك، فوجب أن يدركهما، والتألم والالتذاذ مبني على الشهوة والنفار، وذلك لا يجوز عليه تعالى.

وقال القاضي: لو كان الإدراك معنى لكان لا يبقى. وقال أبو رشيد: كان

يبقىٰ. لنا أن ما جاز بقاؤه لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجرىٰ الضد، وقد يخرج الواحد منا عن كونه مدركًا من غير ضد ولا ما يجري مجرىٰ الضد.

لو كان الإدراك معنىٰ لما كان له ضد، واختلف قول أبي علي؛ فربما يقول: إن العمىٰ ضد له. لنا أنه لو كان له ضد لجاز أن يخلق الله تعالىٰ الرؤية لأحد الجسمين والعمىٰ للآخر فيرىٰ البعوضة في المشرق ولا يرىٰ الفيل بين يديه.

إذا ذهب إحدىٰ عينيه فعند أبي علي يوصف أنه أعمىٰ ويصير كما يقال عالم وجاهل، وبناه علىٰ أصله أن البصير يبصر بمعنىٰ والأعمىٰ ضد له، وقد اجتمعا فيه. فأما أبو هاشم فقال: لا يوصف به، وإنما يوصف بأنه يبصر، فإذا ذهب كلتا عينيه يوصف بأنه أعمىٰ، لأن عندهم لا واسطة بين أعمىٰ وبصير، ويحيلون في الأعمىٰ أن يكون رائيًا وكل من أثبتوه رائيًا وصفوه بأنه بصير، ومن ذهب كلتا عينيه بأنه أعمىٰ.

قال قاضي القضاة: المؤثر في الالتذاذ كونه مشتهيًا بشرط الإدراك، وهو أحد قولي أبي هاشم. وذكر أبو هاشم في موضع آخر أن المؤثر كونه مدركات بشرط الشهوة.

لنا أن اللذة هو نيل المشتهي فكان من حكمه.

وكوننا رائيين يرجع إلىٰ الجملة لا إلىٰ الأجزاء. وقال بشر بن المعتمر: يرجع إلىٰ الأجزاء. لنا أن هذه صفة مقتضاة عن كونه حيًّا لا آفة به فيرجع إلىٰ الجملة، ولأن الواحد منا عند الإدراك يجد حالًا يرجع إلىٰ جملته ككونه عالمًا مريدًا.

قال أبو القاسم البلخي في شرط الرؤية: أن يكون هناك هواء. وعندنا هذا ليس بشرط. لنا أنه إثبات شرط لا دليل عليه ولا وجه لأجله يشترط.

قال أبو علي وأبو هاشم وأبو الحسين الصالحي: لو كان العالم قديمًا لأدرك قديمًا فلما لم يُر قديمًا دل أنه ليس بقديم.

وعللهم في ذلك مختلفة. فأما شيخانا قالا: إن الإدراك يتعلق بالشيء علىٰ أخص أوصافه، والقدم من أخص أوصاف القديم عند أبي علي. ومن مقتضاه عند أبي هاشم، وأبو الحسين يقول: لا يجوز أن يكون الشيء معلومًا من وجه مجهولًا من وجه، وألزم المحدث فقال: الحدوث يرجع إلىٰ غيره، والقديم يرجع إلىٰ نفسه. وقد بينا أن مذهبه في المعلوم والمجهول فاسد.

وقال قاضي القضاة: لو رئي لم ير إلا علىٰ الحال التي هو عليها في حال الإدراك، وأما فيما لم يزل فلا يتعلق به الإدراك فلا يصح ما قالوا جميعًا.

قال أبو هاشم وأبو إسحاق بن عياش والقاضي: الله تعالىٰ رأىٰ لا لنفسه ولا لعلة. وقال أبو علي وأبو عبد الله البصري: هو رأىٰ لنفسه. وقالت الصفاتية: رأىٰ لعلة. وقد بينا أنه يجوز أن يكون رائيًا لعلة في باب الصفات، ولا يجوز أن يكون لذاته؛ لأن صفات النفس لا تتعلق بشرط، وكونه رائيًا يتعلق بشرط وجود المرئيات دل أنه ليس للنفس.

الحس عبارة عن الحواس عند أبي هاشم رحمه الله. وعند أبي علي عن أول العلم بالمدركات، وقد يجوزه أبو هاشم وإن كان ظاهر كلامه الأول. وقال أبو القاسم: الحس كله مماسة ما يحس به المحسوس واتصال به أو بما يتصل به أو بما ينفصل منه، وهذا فاسد، لأن المحس جملة الحي والمماسة حكمه مقصور علىٰ محله وهذا كلام في عبارة.

الإدراك عندنا يتعلق بالشيء علىٰ أخص أوصافه. وظاهر مذهب أبي القاسم خلاف ذلك.

لنا أن عند الإدراك يعلم اختلاف ما يختلف من المدركات إذا لم يكن لبس، كما يعلم وجود ما يدركه، فلا يخلو إما أن يتعلق الإدراك بوجوده أو بالصفة التي لأجلها يخالف، وبطل الأول لأنه يوجب أن يدرك كل موجود فلم يبق إلا الثاني، ولأن للجوهر صفات ثلاثًا يعلم عند الإدراك لحيزه ووجوده وكونه كائنًا في جهة، ولا يجوز أن يتعلق الإدراك بوجوده لما بينا، ولا بكونه كائنًا؛ لأنه كان يجب أن يفصل بين كونه كائنًا في تلك الجهة وكائنًا في أقرب المحاذاة إليه، ولأنا عند الإدراك نعلمه على الصفة التي به تتميز من غيره ككونه سوادًا وبياضًا.



باب الندم

مسألة: كان أبو علي يقول: إن الندم جنس سوىٰ الاعتقاد. وهو مذهب جماعة من المشايخ. وظاهر كلام أبي هاشم أنه ليس بمعنىٰ زائد علىٰ الاعتقاد، وإنما هو غم وأسف، فإذا اعتقد في بعض أفعاله مضرة أو فوت منفعة أو ما يؤدي إلىٰ ذلك ولولاه لما كان كذلك فهو الندم، وربما يجري في كلامه مثل القول الأول. فأما قاضي القضاة وأكثر المتأخرين يذهبون إلىٰ أنه ليس بجنس. لنا أنه لو كان جنسًا برأسه لكان لا يمتنع أن يندم، والحال بالضد مما ذكرناه، أو يختص بما ذكرناه، ولا يكون نادمًا، وبطلانه بيّن أن الندم ما ذكرناه.

[في التوبة][1]

قال القاضي: التوبة هو الندم علىٰ ما فرط، والعزم علىٰ أن لا يعود إلىٰ أمثاله. وهو قول أحمد بن علي. وقال أبو رشيد: التوبة هو بذل المجهود في تلافي الفائت، وربما يكون باذلًا بجهده في الوجهين، ولأن التوبة هو ما يسقط العقاب، والعقاب يسقط بالوجهين، ولأنه معتبر بالاعتذار، وإنما يصح بالوجهين، ولا فرق بين من قال: إن الندم توبة والعزم شرط، وبين من قال: العزم هو التوبة والندم أشرط أنه لابد منهما، فإذا استويا سقط، وبقي القول الصحيح أنهما التوبة.

قال أبو هاشم وأصحابه: التوبة من إحدىٰ الكبيرتين مع الإصرار علىٰ الأخرىٰ لا يصح. وهو قول واصل بن عطاء وبشر بن المعتمر وجعفر بن مبشر

---

(١) العنوان من عندنا.

وأبي عبد الله البصري، وهو المروي عن أمير المؤمنين وزيد بن علي والقاسم بن إبراهيم وجعفر بن محمد الصادق عليهم السلام. وقال أبو علي وأبو القاسم وأبو بكر الإخشيد: يصح.

لنا أن التوبة إنما تجب لإسقاط العقاب الذي استحقه علىٰ القبيح، وإنما استحقه لكونه قبيحًا فقط لا لوجه آخر، فيلزمه أن يندم عليه من الوجه الذي لأجله استحق العقاب، كما أن المعتذر يلزمه أن يعتذر من الوجه الذي لأجله استحق اللائمة، ومتىٰ يذم علىٰ قبيح دون قبيح مع علمه بهما وبقبحهما دل من حاله أنه إنما يذم لا لقبحه لكن لعرض آخر فلا يصح، والأصل في هذا أن يبين أن الندم يجب لقبحه، ولأن التوبة كالاعتذار والاعتذار من ذنب مع الإصرار علىٰ الآخر لا يصح، كذلك التوبة.

وجه قول أبي علي أنه مأمور بالتوبة من جميع الذنوب كما أنه مأمور بترك جميع الذنوب وبالفرائض، ثم لو ترك ذنبًا وركب ذنبًا صح، ولا يعاقب بالمتروك، كذلك إذا ندم عليه، ولأنه قد يندم علىٰ قبيح لعظمه أو ما يجري مجراه فتصح توبته.

قال أصحابنا: قبول التوبة يجب، وتؤثر التوبة في إسقاط العقاب.

وقال أبو القاسم: لا يجب ولا يؤثر حتىٰ لو عوقب تائب لم يكن ظلمًا، وإنما لا يعاقبه لأنه أصلح له.

لنا أن التوبة في تلافي ما أقدم عليه كالاعتذار؛ لأنه لا يمكنه إلا ذلك، فكما لا يحسن أن يلام المعتذر كذلك لا يحسن عقاب التائب، ولأنه لو لم يجب قبول توبته لم يكن للمكلف طريق إلىٰ الوصول إلىٰ منافعه التي عرض بالتكليف مع بقاء التكليف فيقبح، ولأنه لو لم يجب قبوله لكان تفضلًا فكان لا يصح إثابة التائب؛ لأن الثواب التفضل به لا يجوز علىٰ ما بينا.

التوبة تسقط العقاب، لأنه بذل الجهد لا لكثرة ثوابه ولا للتحابط بينهما من المعاصي. ومن أصحابنا من قال بالوجه الآخر، وهو أنه يقع بينهما التحابط. لنا أنه لو كان كذلك لكان ثواب التائب أعظم من ثواب النبوة، وهذا محال، بيانه أن الكفر يحبط ثواب النبوة، والتوبة تحبط عقاب الكفر.

التوبة من الصغائر لا تجب عقلًا عند أبي هاشم، وإنما تعبد به سمعًا. وعند أبي علي تجب عقلًا. لنا أن وجه وجوب التوبة عقلًا هو التحرز من المضار التي هي العقوبة، ولا عقوبة في الصغيرة محققة ولا مظنونة، فلا يلزمه التوبة. وأبو علي ربما بناه علىٰ أصل له وهو أن للندم والتوبة ضدًا، وهو الإصرار، فكلما تذكر ذنبًا يجب أن يتوب، وإلا كان مصرًّا، وربما سلك غير هذه الطريقة، ويقول: إن الندم عليها يجري مجرىٰ تركها، وربما يقول: إنه كاللطف في ترك أمثالها.

إذا أتىٰ صغائر فهو علىٰ وجهين؛ إن كان عليه تبعة فيجوز أن يصير كبيرًا كالسرقة، وإن لم يكن عليه تبعة كالكذب فالأخير لا يصير كبيرًا دون ما مضىٰ عند ابن هاشم. وعند أبي علي يصير.

لنا أنه صار معفوًّا، بخلاف الأخير.

مثال الأول أن يسرق درهمًا فدرهمًا حتىٰ تبلغ عشرة أو يسرق ثوبًا ويضرب إنسانًا ويشتم آخر يجوز أن يصير الجميع كبيرة.

ومثال الثاني أن يكذب ثم يكذب حتىٰ زاد الثالث علىٰ ثوابه فالثالث هو الكبير عند أبي هاشم. وعند أبي علي إذا لم يتب فالجميع كبير.

والفرق لأبي هاشم في الوجه الأول لم يصر مغفورًا لأنه يجب عليه رده، فمنع ذلك مع هذا الدراهم يجوز أن يكون كبيرة. والثاني لا تبعية عليه فيه وقد صار

مغفورًا. وأبو علي بناه أصله أنه إذا ذكر ذنبًا تجب التوبة، وإذا أتىٰ صغيرة وجبت التوبة، فترك التوبة مع الذنب الأخير يجوز أن يكون كبيرًا. وعندنا أن التوبة من تذكر كبيرة تاب عنها لا تجب، ومن الصغيرة لا تجب، فلا يصح بناؤه، وعليه وإن قاسه علىٰ الوجه الأول، والفرق ما ذكرنا.

إذا ذكر ذنبًا قد تاب منه لا يلزمه أن يجدد التوبة، وإن فعل كان حسنًا. وقال أبو علي: يجب. وإلا كان مُصرًّا، وهو قول الإخشيدية. لنا أن الوجه في وجوب التوبة هو التحرز من العقاب، فإذا لم يكن ثم عقاب فلا وجه يجب لأجله.

وجه وجوب التوبة عند أبي علي أنه لو لم يفعلها لكان مصرًّا، لأن بذكر المعصية إما أن يكون نادمًا أو مصرًّا. وعند أبي هاشم يجب لإزالة العقاب أو لخوف العقاب، فإذا تاب مرة لا يلزمه أن يتوب مرة أخرىٰ، لأن العقاب قد سقط. لنا أنه لو وجب لما قال لكان يجب علىٰ أهل الجنة.

قال أبو علي: بناءً علىٰ هذا الأصل التوبة تجب علىٰ الأنبياء عقلًا. وعند أبي هاشم لا تجب عقلًا وإنما تعبدوا به سمعًا.

لا خلاف أن كل من وجب عليه شيء فلم يفعل أنه يستحق عقابًا، وإن اختلفوا في كيفية الاستحقاق غير التوبة، فإن عند أبي هاشم إذا أتىٰ كبيرة واستحق عليها العقاب ووجبت التوبة فلم يفعل لا يستحق عقابًا مجددًا. والصحيح ما قاله أبو علي وسائر المشايخ أنه يستحق عقابًا مجددًا حالًا بعد حال بأن لم يفعل التوبة، لأنها واجب مضيق كسائر الواجبات.

وقوله بأنه لا يستحق العقاب بتركها ينقض كونها واجبة. ولأبي هاشم فيه كلام.

التوبة من المتولد واجبة قبل وقوعه، فتكون مانعه من استحقاق العقاب.

وقال أبو القاسم: لا تجب. لنا أنه يجوز عن ضرر عظيم يلحقه فيجب، ولأنه في حكم الموقع فجاز أن تجب التوبة عنه.

التوبة مقبولة من جميع المعاصي. وقال جماعة: من البكرية والمسمعية لا تقبل من القتل.

لنا أنه بذل الجهد في تلافي ما فات فتقبل كالاعتذار، ولأن الشرك أعظم من القتل، ثم تصح التوبة منه. وقد نص الله تعالىٰ علىٰ قبول توبة القاتل في قوله: ﴿وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ﴾ [الفرقان: ٦٨] إلىٰ قوله: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ [الفرقان: ٦٨] ثم قال: ﴿إِلَّا مَن تَابَ﴾ [مريم: ٦٠].

التائب لا يستدرك بتوبته ما أحبط من ثواب طاعاته. وقال أبو القاسم: يعود ذلك. لنا أن التوبة تسقط العقاب فلا تعيد الثواب كالاعتذار، ولأن الثواب سقط بالمعصية فلا يعود. وأبو القاسم يقول: سقوط ثوابه عقوبة لزمه علىٰ جريمته كاستحقاق العقاب، فإذا تاب سقط العقوبات فيعود الثواب.

من تاب وفي المعلوم أنه يعود قبلت توبته. وقال بشر بن المعتمر: لا تقبل. لنا أنه أتىٰ بالتوبة علىٰ شرائطها فلا يعتبر ما يوجد بعد ذلك.

قال أصحابنا: الموافاة ليس بشيء. ومن أصحابنا من يقول بالموافاة.

لنا أن الطاعة يستحق بها الثواب والمعصية يستحق بها العقاب، فلا تتوقف علىٰ أمر غير معلوم، ولأن السارق يقطع يده ولا تعتبر الموافاة.

التائب يكون حاله فيما يستحق من الثواب كحال من تجنب تلك المعاصي. وقال أبو هاشم: لا يجعل كذلك ولا يستحق ثوابًا، ولكن يسقط من العقاب.

لنا أن من كفر مائة سنة ومن كفر ساعة ثم تاب فنحن نعلم أن حال المصر

لا يكون أحسن حالًا من الآخر. وعلىٰ قول أبي علي يكون أحسن حالًا من حيث يوجب لكل ذنب تاب منه ثوابًا، وهذا لا يصح.

قال أبو علي وأبو القاسم: لا يجوز أن يخترم الله تعالىٰ من يعلم أنه يتوب، وعللهما في ذلك مختلفة؛ وأبو علي يقول: إنه بمنزلة منع اللطف، وربما يجري في كلامه غيره. وأبو القاسم يقول: لأنه أصلح. وقال أبو هاشم: يجوز. وهو قول شيخنا أبي عبد الله وقاضي القضاة. لنا أنه ابتداء تكليف فلا يجب كما لا يجب تكليف من يعلم أنه يؤمن. وقد بينا هذه المسألة من قبل.

قال القاضي: الذم يسقط بموت المسيء. وقال أبو رشيد: لا يسقط.

لنا أنه لا غرض فيه ولا فائدة فيسقط. وأبو رشيد يقول: قد يكون لطفًا، ولأن العقلاء لا يجعلونه قبيحًا.



باب في اللطافة

مسألة: جوز قاضي القضاة أن يكون معنىٰ برأسه. وقال سائر المشايخ: إنه ليس بمعنىٰ. ووجه ذلك أن هذه الأجسام اختصت بصفة مع جواز أن يكون بخلافه فلابد من أمر، وذلك الأمر يسمىٰ لطافة.

وجه قول المشايخ أنه إذا أمكن أن يجعل تخلخل الأجزاء فلا يمكن إثبات معنىٰ، ولأن ضده الكثافة، ولا خلاف أنه ليس بمعنىٰ كذلك اللطافة، وإنما الكثافة إكثار الأجزاء.

حكىٰ زرقان عن قوم أن الشياطين لا لون لهم، فلذلك لا تدرك، ولو كان لهم لون لأدركهم الناس. وقال قوم: الجسم لا يخلو من لون، لكنها أجسام لطيفة، وهما سيان. وعند شيوخنا إنما لا ترىٰ لكون أجسامها لطيفة ينفذها البصر فلا يدركها.

وقالت الحشوية: يجوز أن تظهر فيراها واحد ولا يراها الآخر. ولضعف شعاعنا فإذا كثف أجسامها صح أن ترىٰ، ولو قوىٰ الشعاع صح أن ترىٰ كالمعاين والأنبياء، فأما اللون فلا معتبر به، لأن الجواهر تدرك وإن خلت من اللون.

اختلفوا في الجن؛ هل يجوز أن يدخلوا أجسام الناس؟ قال قوم: لا يجوز، فإنما يكون الجنون من المس وإلقاء الظل. وقال قوم: يجوز وأجسام الناس فيها تخلخل وأجسام الجن لطيفة فيجوز دخولها ويضاف إليها المس.

وعندنا يجوز الدخول في مخارق الإنسان، لأن الأخبار قد تظاهرت عن النبي صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله أنه يجري من ابن آدم مجرىٰ اللحم والدم. والعقل لا

يدفع ذلك، لأن الجسم اللطيف يجوز أن يدخل في مخارق الإنسان، فجوزناه. فأما الصرع والجنون فليس منه، ولا من ظله، وإنما هو فعل الله تعالىٰ. والدليل عليه قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم: ٢٢].

قال الجاحظ: إبليس من الملائكة. وهو قول جماعة من الحشوية. وسائر مشايخنا أنكروا ذلك، وقالوا: ليس منهم، ولكنه مأمور بالسجود فيهم. لنا قوله تعالىٰ: ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] ولأنه وصف الملائكة بصفة لا تليق به، وهو قوله: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦] ونحوه.

قال قوم: إن الله تعالىٰ جعل للشيطان سبيلًا إلىٰ أن يخطر ببال الإنسان ما يريد. وقالت الحشوية: يدخل بدن الإنسان فيتمكن من الوسوسة وغيرها. وقال أصحابنا: الشيطان يوسوس بأن يفعل كلامًا خفيفًا بحيث يقرب من السمع. ولهذا قال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ٥].

قال أصحابنا: الملائكة والجن مكلفون. وقالت الحشوية: مضطرون، وليسوا بمكلفين. لنا ما ثبت في القرآن من مدحه تعالىٰ للملائكة وذمه كفار الجن ولا يصح ذلك إلا مع التكليف.

قال أصحابنا: للملائكة شهوة، وأكثر الناس ينكرون، فأما كيفية ذلك فلا يعلم، وقيل في النظر والرائحة والسماع.

لنا أنه يثبت أنهم مكلفون والتكليف لا يصح من غير شهوة.

قال أصحابنا: الهواء جسم رقيق لطيف. وقال أبو الهذيل: ليس بجسم، بل هو مكان الأجسام. وقال بعضهم: الهواء ليس شيء. لنا أنه يدرك عند حصول الحركة فيه، ويملأ الظروف ويحصل في مخارق الإنسان، فدل أنه جسم لطيف.

مسائل متفرقة

مسألة: قال قوم: إذا وقف الإنسان علىٰ حد الدنيا ثم مد يده يجوز أن تذهب لا في مكان، وهو مذهب مشايخنا. وقال قوم: لا تذهب أصلًا. وهو قول أبي القاسم. وأنكر عباد كلا القولين، ولم يبين مذهبه. لنا أنه لا مانع ذهابه فجاز.

[في الوقت][1]

اختلفوا في الوقت؛ فقال أبو الهذيل: الليل والنهار هما الوقت لا غير ذلك. وقال قوم: هي حركات الفلك وليس بجسم ولا عرض. وقال شيوخنا: الوقت كل حادث كان معلومًا حال حدوثه فمتىٰ علق به ما يجهل حال حدوثه قيل إنه وقت له، ولذلك يصح التوقيت بالليل والنهار وحركات الكواكب وأفعال الناس، ولا يصح بالقديم والباقي.

قال قوم: يجوز أن يفني الله تعالىٰ الهواء فلا يكون بين السماء والأرض شيء. وهو قول أبي علي، لأن عنده فناء بعض الأجسام ليس بفناء لسائرها. وقال قوم: لا يجوز ذلك، ولا يجوز أن يكون مكان خاليًا وهو قول أبي القاسم وعنده العالم ملأ ولا يجوز أن يكون مكان خاليا، فأما أبو هاشم ومشايخنا بعده قالوا: يجوز أن لا يكون بين السماء والأرض شيء لا مانع من هذا، فأما بعد وجود الهواء لا يجوز لأن فناء بعض الأجسام فناء لسائرها.

(١) العنوان من عندنا.

[في البرء والمرض][1]

البُرْءُ والمرض من فعل الله تعالىٰ. وقال أبو القاسم: قد يكون من فعل غيره بأن يكون السبب من جهته. لنا ما بينا في الشبع والري أنه يتعذر علينا علىٰ طريقة واحدة مع وفور الدواعي وتمام القدرة.

إذا كان سفينة فيها أشياء فألقىٰ إنسان فيها شيئًا آخر فغرق؛ فعندنا يغرق من جميع الاعتمادات التي فيها؛ فمنها ما يكون من فعل الله تعالىٰ، ومنها ما يكون فعل الطارح. وقال أبو القاسم: إنه قد يغرق بفعل الطارح لو كان لو لم يطرح لما غرق، وهذا فاسد، لأنه لو لم يكن غيره فيه لما غرق فالغرق بالجميع حصل.

المتولد لا يقع به ترك. وعند أبي القاسم يجوز تركه، وهذا خلاف في عبارة، لأنه يريد بذلك أن في المتولدات ما له ضد، ونحن لا ننكر ذلك، وما يجد به الترك لا ينكر.

من ألقىٰ طفلًا في الماء فعندنا أنه يهلك بدخول الماء خياشيمه وتلك الاعتمادات فعله تعالىٰ فكان الموت مضافًا إليه. وقال أبو القاسم: إن لم يوجد في الطفل اضطراب فالموت من جهة الملقي، وإن وجد اضطراب فالطفل هو القاتل. لنا أن هلاكه بحسب اعتمادات الماء ودخوله خياشيمه فصار كما ألقىٰ طفلًا في موضع البرد فهلك، والهلاك من الله تعالىٰ إلا أن الملقي غرضه لذلك وهو منهي عنه.

---

(١) العنوان من عندنا.

[في المدة والزمان والدهر][١]

المدة والزمان والدهر اسم للمعدود من حركات الفلك عندنا. وقال ابن زكريا: إنه غير الفلك والعالم، وهو قديم، وقد نقض شيخنا أبو القاسم عليه، وتكلم علىٰ الكتابين الشيخ أبو عبد الله. لنا اسم للمعدود من حركات الفلك؛ ولأنهم يؤقتون الأفعال بالزمان والدهر والمدة كما يؤقتون بحركات الفلك. والدليل علىٰ أن المدة حادثة أن التوقيت يصح به والتوقيت بالباقي والقديم محال.

مسائل أخلاق الوفاق[٢]

قال أصحابنا: قولنا مثلان هو أن أحدهما يسد مسد الآخر فيما يرجع إلىٰ ذاته. وقال أبو القاسم: هو أن يسد مسده في جميع صفاته. لنا أنه لو كان كذلك لأدىٰ إلىٰ أن يخرج عن صفة فيكون مخالفًا لما كان مثلًا له فيكون مخالفا لنفسه، وهذا فاسد.

قال الناشيء: المماثلة تقع بالأسماء، وكان يقول: القديم شيء ونحن مشيئ. وقالت الباطنية: كذلك، لكنهم قالوا: القديم ليس بشيء ونحن أشياء.

لنا أن المماثلة لو وقعت بالأسماء لكان لا يعلم المماثلة إلا بعد العلم باللغات، وهذا فاسد، لأن المختلفين إذا سميا باسم واحد يجب أن يكونا مثلين.

الخلاف يقع بصفة الذات كما يقع الاتفاق بها عند أبي علي وأبي هاشم، ثم اختلفا؛ فقال أبو هاشم: صفات الذات ما لا يشاركه فيها إلا من هو مثله.

---

(١) العنوان من عندنا.

(٢) العنوان مكتوب في هامش المخطوط وغير واضح.

وقال أبو علي: هو ما لا يشاركه في أصله أو في وجه استحقاقه. وقال أبو القاسم: يكون بسائر الصفات، وقد بينا ذلك.

قال مشايخنا: لا يعلل الخلاف بالنفي، وإنما يعلل بالإثبات. وقال بعضهم: يعلل بالنفي. لنا لو جاز ذلك لجاز نفي المعنيين فيبقىٰ الشيئان لا مخالفين ولا موافقين.

الأعراض تشتبه بأنفسها فما اشتبه لا يجوز أن يختلف، وما اختلف لا يجوز أن يشتبه، ومحال أن يشتبها من وجه ويختلفا من وجه. وقال أبو الهذيل: الأعراض لا تشتبه ولا تختلف وهي الاشتباه والاختلاف. وبقريب منه قال عباد، فإنه ذكر أن الأعراض خلاف وليس بمخالف، والمخالف يخالف بخلاف، والعرض لا يحل العرض.

وقال أبو رشيد: لا يعلم مذهبه في الجوهر أنه مخالف للعرض أم لا. وقالت المجبرة: الأعراض تشتبه وتختلف، ويجوز أن يختلفا من وجه ويشتبها من وجه.

لنا في أن الأعراض تشتبه وتختلف، إن الخلاف والوفاق يقع بصفة الذات علىٰ ما قدمنا لا بالمعاني والعلل والفاعل، فكل عرضين سد أحدهما مسد صاحبه، فهما مثلان، ولأنا بالإدراك نعلم أن السواد والسواد مثلان، والبياض والسواد مختلفان.

اختلفوا في معنىٰ الضد؛ فحكىٰ أبو القاسم عن قوم أن الضدين ما تنافيا علىٰ معنىٰ أن أحدهما يرتفع من العالم بوجود صاحبه. وحكي عن الإسكافي أن ضد الفعل تركه، وفعل الإنسان لا يضاد فعل غيره. وقال قوم: الأجسام تتضاد. وقال أصحابنا: التضاد يقع بين الأعراض. ثم اختلفوا في تحديد الضد؛ فمنهم من قال: يستحيل وجودهما في محل واحد في وقت واحد. وقال أبو رشيد: ما يجب عدم

أحدهما لأجل وجود الآخر. قال القاضي: كل أمرين يمتنع وجود أحدهما لأجل وجود الآخر فهما ضدان سواء بأن تنافيا بأن يصح البقاء عليهما أو امتنع وجودهما بأن لا يصح البقاء عليهما.

قال مشايخنا: يجوز وجود مثلين في محل واحد. وقال أبو القاسم: لا يجوز. وقد بيناه.

قال أصحابنا: الذات الواحدة يجوز أن تنفي ذواتا كثيرة كجزء من السواد يحل محلًا فيه أجزاء من البياض. وقال أبو القاسم: كل جزء ينفي جزءًا.

لنا أنه لا اختصاص له بجزء دون جزء فينفي الجميع.

الضد ليس بعلة في انتفاء الضد، مثاله وجود البياض لا يكون علة في انتفاء السواد عن المحل عندنا. وعند بعضهم أنه علة. لنا أنه لو كان علة لارتفع المعلول بارتفاعه فكان يجب إذا انتفىٰ من المحل للسواد أن يعود البياض، وهذا فاسد. وعندنا أن عند وجوده يجب انتفاء السواد. وقد شرحه القاضي في المغني.

حد العلة ما يؤثر في إيجاب الصفة للغير، وهي توجب الصفة إما للمحل أو للحي أو للجملة، والسبب يوجب الذوات، وإنما قلنا ذلك؟ لأن العلة ما تغيره حال الشيء، ووجدنا أعراضا تتغير صفات الجسم به كالحركة ونحوها فسميناه عللا تشبيها باللغة ورأينا أفعالًا تحصل بحسب أفعالٍ أخر فسميناها شيئًا.

اختلفوا في العلل تكون مع المعلولات أو قبلها؛ فقال بشر بن المعتمر وكثير من المعتزلة: إن علة كل شيء قبله ضرورة وقع ذلك اضطرارًا أم اختيارًا. وقال معمر وعيسىٰ الصوفي: علة الاضطرار مع المعلول، وعلة الاختيار قبله. وقالت المجبرة: العلة مع معلولاتها في الوجهين.

وقال شيوخنا رحمهم الله: العلة يجب حصولها في حال حصول المعلول كالعلم وكونه عالـمًا وكالحركة وكونه متحركًا، والسبب علىٰ وجهين؛ منه ما يجوز وجوده مع المسبب، ومنه ما يتقدمه السبب.

لنا لو جاز وجود العلة ولا معلول لأدىٰ إلىٰ قلب ذاته لأنه يوجب المعلول لما هو عليه في ذاته.

قال أصحابنا: الصفة لا تعلل، لأنها صفة، وإنما الطريق إلىٰ إثبات العلة تجدد الصفة علىٰ ما ذكرنا. وقالت الأشعرية: تعلل الصفة. لنا لو كانت الصفة لعلة لكانت العلة علىٰ صفة لعلة أخرىٰ فيؤدي إلىٰ ما لا يتناهىٰ.

والصفة قد تعلل بعلة وقد تعلل بوجه آخر، والذي يعلل من ذلك أن ينظر فيعلم تعلق الصفة بوجه لولاه لكانت لا تحصل فإذا علم ذلك من حالها علىٰ وجه مخصوص كانت من قبيل ما يعلل وما لا يعلل بأن يعلم أنه لا تعلق الصفة بوجه من الوجوه التي لو كانت معللة كانت لا بد من تعلقها به ثم تفصيل ذلك يعرف بالنظر، وقد شرحه القاضي فيما يعلل وما لا يعلل.

الأعراض المدركة كالألوان ونحوه ليست بعلة عندنا. وليس ثمة إلا محل وحال لا تأثير للحال في المحل. وقولنا أسود معناه أن فيه سوادًا بخلاف قولنا عالم حي. وقال بعضهم: إنها علة. لنا أن العلة ما تؤثر في إيجاب الصفة لغيره، وهذه معاني لا تؤثر، ولكن تدرك في محلها.

والعلل توجب الأحوال عندنا. وأبو علي يخالف في العبارة دون المعنىٰ، فلا يطلق لفظة الحال. وأبو القاسم البلخي لا يرىٰ الأحوال ولا العلل، ويسمي العلل أشياء. وقد بينا الكلام في إثبات الأحوال.

والأسباب عندنا توجب الذوات. وفي الفلاسفة من قال: كل ذات موجب عن علة. لنا أنه لو كانت الذات لعلة فكانت العلة لعلة أخرىٰ فيؤدي إلىٰ ما لا نهاية له.

قال أصحابنا: الشيء لا يكون علة لعلته. وجوزت الفلاسفة ذلك، وعلىٰ ذلك بنوا قولهم في البيضة والدجاجة. لنا لو كان كذلك لكان علة في نفسه، وهذا محال.

القديم سبحانه ليس بعلة وإنما هو فاعل مختار عند أكثر أهل النظر. وقال جماعة من الفلاسفة: هو علة العالم. وقال أرسطاطاليس: ليس هو علة العلل مع قولهم بقدم العالم.

لنا أن الشيء لا يكون علة للأبعد الاختصاص به، والاختصاص يقع بالحلول فيه، ولا يصح الحلول للأبعد وجوده، وإذا وجد استغنىٰ عن العلة، ولأن كل واحد منهما قديم عندهم فليس أحدهما بأن يجعل علة أولىٰ من الآخر. وقد ثبت بما قدمناه أن صانع العالم قادر حي مختار.

الصحيح أن يكون الحكم الواحد لا يجوز أن يكون لعلتين. وقال أبو القاسم: يجوز. لنا أن كل واحد منهما إما أن يكون علة أو لا يكون علة، فإن كان علة فهو ما قلنا، وإن لم يكن يضم ما ليس بعلة إلىٰ ما ليس بعلة لا يجعلهما علة.

[في المؤثر][1]

المؤثر في غيره أشياء؛ منها الفاعل، وهو الذي يقع الفعل بحسب قصده واختياره.

والعلة، وهو ذات، وهو أن يؤثر في صفة لغيره.

والسبب، هو ذات توجب ذاتًا أخرىٰ.

---

(١) العنوان من عندنا.

واختلفوا؛ فمنهم من أضاف الفعل إلىٰ السبب، ومنهم من أضاف إلىٰ الفاعل، وهو الأصح، وهو خلاف في عبارة.

والمقتضي وهو أن يكون المؤثر وما يؤثر فيه يرجعان إلىٰ ذات واحدة كالجوهر يقتضي التحيز وكونه حيًّا يقتضي كونه مدركًا، وصفة الذات تقتضىٰ كونه تعالىٰ عالمًا قادرًا عند أبي هاشم ونحوه.

والداعي هو ما يدعو إلىٰ الفعل ومعناه إن علم الفاعل بحال الفعل يدعوه إلىٰ فعله والموجب ويختلف استعماله وأكثر ما يستعمل في العلل والشرط وهو ما يصح أن يحصل ولا يحصل المشروط والنية لا تحصل المشروط دونه ككونه حيا بشرط في صحة كونه قادرًا، ويجوز أن يكون الشيء الواحد مشروطًا لمعاني كثيرة وحد الشرط ما لولاه لما صح حصول المشروط.

أكثر مشايخنا علىٰ أن كل حكم وصفة يتأتىٰ فيه طريقة التعليل أنه يعلل إلا أن يمنع مانع منه. وقال القاضي: الصفة لا تعلل ما لم يدل الدليل علىٰ أنها معللة، وهو اختيار أبي رشيد، لأن مجرد الصفة لا يعلل، وأن تأتي فيه التعليل فلابد من شرط إذا وجد جاز التعليل.

[في السبب والمسبب](١)

قال أصحابنا: السبب يولد المسبب. ومن أصحابنا من ينكر التوليد. ثم اختلفوا؛ فقال معمر والنظام: يفعل الطباع. وقال ثمامة بأنه حدث لا محدث له. وقال صالح قبة: هو فعل الله. وقد بينا ذلك.

---

(١) العنوان من عندنا.

السبب لا يولد ضده عند أبي هاشم وأصحابه. وحكاها أبو القاسم عن جماعة. وقال أبو علي: الحركة تولد الحركة في خلاف جهته. وحكىٰ أبو القاسم عن جماعة أن الشيء يولد الضد. لنا أن الضد يمنع من وجود ضده، فلا يجوز أن يكون متولدًا عنه.

السبب يولد المسبب في حاله إلا أن يمنع منه مانع عندنا. وقال أبو القاسم: يولد في الثاني. لنا أن السبب موجب فإذا حصل ولا مانع من وجود مسببه وجب أن يحصل.

السبب والمسبب في حكم الشيء الواحد في القبح والحسن عند أبي علي. ولا يجوز أن يولد القبيح الحسن ولا الحسن القبيح. وقال أبو هاشم: يجوز. وقد بينا ذلك فيمن رمىٰ كافرًا فأصاب مسلمًا. وبينا لأبي هاشم أنه فعله ويصح اعتباره بنفسه فيعتبر. فأما فعل الساهي لا يكون حسنًا ولا قبيحًا عند أبي هاشم. وعند أبي عبد الله وأبي إسحاق بن عياش والقاضي يكون حسنًا وقبيحًا نحو أن يرمي صيدًا فيصيب مسلمًا.

لنا أنه وجد من جهته فيه ألم غير مستحق ولا يعقب نفعًا أو دفع ضرر فيكون قبيحًا، فإذا ثبت هذا فإذا رمىٰ صيدًا فأصاب إنسانًا فالسبب مباح والمسبب قبيح.

والدليل علىٰ أن فعل الساهي يقبح أيضًا أن الظلم إنما يقبح لوقوعه علىٰ وجه وقد وقع من الساهي، ولأنه لو جاز أن يقال لا يقبح لحال فاعله لصح ما تقوله المجبرة.

وجه قول أبي هاشم أنه لا ندم عليه. قلنا: الذم لا يجب علىٰ الصغير وهو قبيح، ولا علىٰ الطفل والمجنون كذلك الساهي.

إذا وجد السبب خرج المسبب من كونه مقدورًا. وقال عبادة: هو مقدور. لنا أن السبب موجب فبوجوده صار المسبب كالموجود.

القديم لا يفعل بالسبب عند أبي علي. وعند أبي هاشم ومن تبعه يفعل، وقد بينا.

الداعي علىٰ ضربين: داعي الحكمة، وداعي الحاجة.

ولا خلاف في داعي الحاجة. فأما داعي الحكمة فثابت عندنا في العباد. فأما القديم سبحانه فيفعل لداعي الحكمة فقط لا يجوز عليه داعي الحاجة.

وقالت المجبرة: الله تعالىٰ يفعل لا لداعي. فأما العباد فلا يفعلون إلا لنفع أو دفع ضرر. وهو مذهب الفلاسفة. والذي يجب بيانه أن الفعل قد يفعل لحسنه، وهو الذي يعنىٰ بداعي الحكمة.

وقد اختلف استدلال مشايخنا فيه؛ فقال أبو علي: فقد علمنا أن استرشاد الضال يستحسنه الملحد كما يستحسنه الموحد من غير أن يخطر بباله من نفع أو دفع ضرر، وإنما يفعل ذلك لحسنه في عقله.

وقال أبو هاشم: من خير بين الصدق والكذب والنفع فيهما سواء فإنه يميل إلىٰ الصدق، ولا وجه لذلك إلا حسنه.

وقال أبو عبد الله: التفرقة بين المسيء والمحسن يفعله كل عاقل ولا داعي له إلا حسنه. وقال أبو إسحاق بن عياش: قد ثبت أن الفعل ينتهي إلىٰ قديم لا يجوز عليه المنافع والمضار، وأنه لا يفعل القبيح ولا يفعل إلا لغرض ومع ثبوت هذه الأصول لابد من إثبات داعي الحكمة.

قال القاضي: لولا أن العاقل يفعل الفعل لحسنه لما كان أحد محسنًا في

الشاهد. وقال أيضًا: إن الإنسان يتحمل المشاق في طلب العلوم من غير أن يخطر بباله نفع أو دفع ضرر.

وقال أبو رشيد: الإنسان يجد من نفسه أنه يفعل الفعل لحسنه فيما لا يلحقه مشقة أو يلحقه مشقة لا يعتد بها. قال الصاحب: لما حسن أن يقول العاقل فعلت ذلك لحسنه ثبت أن حسنه وجه يفعل لأجله.

الداعي يدعو إلىٰ اختيار فعل علىٰ فعل ولا يوجب الفعل. وقال أبو القاسم: حسن الفعل إذا دعي إلىٰ فعل ولا صارف معه فلابد أن يفعله، وعلىٰ هذا بنىٰ قوله في الأصلح. وقال الجاحظ: إذا قويت الداعي وقع الفعل منه بالطبع وإذا تكافأت وقع بالاختيار.

لنا في إفساد قول الجاحظ ما علمنا أن مع قوة دواعيه أفعاله تقع بحسب أحواله وقصده واختياره، ولأن القول بالطبع باطل علىٰ ما قدمنا. والحجة علىٰ أبي القاسم أنه لو كان كذلك لوجب أن يفعل القديم سبحانه ما لا نهاية له من الأفعال الحسنة، وقد بينا ذلك في باب الأصلح.

الذي يكون بالفاعل هو الإحداث أو الإحداث علىٰ وجه فقط ولا ثالث لهذين، فالإحداث يتناول الذوات المقدورة وحصته لكونه قادرًا واحدًا أنه علىٰ وجه تأثيره بالفاعل ولكن لكونه علىٰ صفات لكونه عالمًا مريدًا. وعند المجبرة يكون غير الإحداث بالفاعل كالكسب. وقد بينا فساد قولهم. والذي يدل علىٰ ما قلنا أن الحدوث يقع بحسب قصده ودواعيه فقط.

لا خلاف بين أصحابنا أن التزايد في الصفات المختلفة يصح، فأما الصفة الواحدة فهي علىٰ ثلاثة أوجه؛ منها ما يستحق للذات وترجع إليه، فهذا لا يقع فيه تزايد. ومنها ما يقع بالفاعل فلا يقع تزايد. ومنها ما يقع بالمعاني فيقع فيه التزايد

كان لذلك المعنىٰ مثل، فإن لم يكن له مثل فلا يقع التزايد لأمر يرجع إلىٰ تعذر مثله لا إلىٰ نفس الصفة، كما يقول في القدرة والعجز، وإنما قلنا صفة الذات لا تتزايد لأنها مع التزايد كهي ولا تزايد وصفة الفاعل هو الوجود ولو تزايد كان الحال فيه كما لو لم يتزايد، فأما صفات العلل فمتىٰ زادت العلل زادت الصفات كالأكوان والعلوم. ومعنىٰ قولنا يتزايد هاهنا أنا لو صورنا تلك الصفات ذواتا لكانتِ متزايدة. وقد خولفنا فيه ونبهنا علىٰ المذهب فأشرنا إلىٰ الدلالة.



باب الجدل مسألة

الكلام في الجدل والحدود يكثر ويقل الفائدة في أكثره لكونه كلامًا عبارة أو ما يجري مجراها، وقد ذكرنا ما تعلق بالمعاني، ونورد مسائل ظاهرة اختلف أصحابنا فيها ولا نكثر من المسائل ونختم به الكتاب.

المجادلة في مسائل الكلام يحسن وقد يجب خلافًا لبعضهم. لنا قوله تعالىٰ: ﴿وَجَٰدِلۡهُم﴾ [النحل: ١٢٥] ولأن النهي عن المنكر يجب، ولا منكر أعظم من البدع، وإنكاره بيان الحجج والجدال.

أطلق أبو علي أن السمع دليل في التوحيد والعدل. وأبىٰ ذلك أبو هاشم والقاضي. ويبعد أن يكون خلافًا في المعنىٰ؛ فإن أبا علي يقول: ما لم يعلم التوحيد والعدل لا يمكن معرفة صحة السمعيات، وإذا لم يكن الاستدلال به لا يجوز أن يقال: إنه تعالىٰ قصد أن يستدل بذلك فلم يبق إلا أن يحمل علىٰ أن مدلوله علىٰ ما تناوله وأنه يؤكد وباعث علىٰ النظر ولطف فيه.

كان أبو علي يستدل بأن الجسم لا يخلو فيما مضىٰ من الأكوان، لأنه لو جاز خلوه فيما مضىٰ لجاز أن يخليه الآن. وعند أبي هاشم هذا الاستدلال فاسد لأن لقائل أن يقول: إنه خالي منها ثم حدث فيه وهو مما يبقىٰ فلا ينتفي إلا بضد. والصحيح أن يقال: إنه لا يفعل الجوهر إلا متحيز أو لا يكون كذلك إلا ويكون في جهة فلابد من كون علىٰ ما ذكره الشيوخ.

قسم أبو القاسم السؤال علىٰ أربعة أوجه، وذكر أن كله استحسان:

الأول: عن مباينة المذهب، **والثاني:** عن برهانه، **والثالث:** المطالبة بوجه

البرهان، والرابع: الطعن فيما يأتي به واحدة بتصحيحه.

وذكر قاضي القضاة أن ذلك غير صحيح؛ لأن السؤال قد يكون استخبارًا وقد لا يكون، لأنه إذا سأل المجسم فقال: إذا قلت: إنه جسم، فقل: إنه مؤلف، فهذا سؤال وليس باستخبار.

فأما أقسام السؤال:

فأولا: يسأل هل يصح أن يكون له فيه مذهب.

والثاني: هل له مذهب.

والثالث: ما مذهبه.

والرابع: هل يصح أن يكون عليه دليل.

والخامس: هل لك دليل؟

والسادس: ما دليلك؟

والسابع: ما وجه دليلك؟

والثامن: أن يسأل ويطالب بتصحيح الدليل إلىٰ أن ينتهي إلىٰ الموضع الذي ينقطع المطالبة بِلِمَ، وذلك لأن كثيرًا من المسائل لا يصح أن يكون فيه مذهب له ولا يكون له مذهب ولا يكون له فيه دليل، فعلىٰ هذا يجب أن يعتبر.

السائل إذا سأل سؤالًا لا يحتمل وجوهًا، قال أبو القاسم: ليس للمجيب أن يقول: سل سؤالًا لا يحتمل، ولكن يجب أن يبين الوجوه التي يحتملها السؤال، ويبين الصحيح من الفاسد. وقال شيخنا أبو عبد الله: للمجيب أن يمتنع عن الجواب ويطالبه بأن يبين مراده فيه، وعلىٰ السائل أن يبين كما يجب أن يبين خطابه لمن يخاطبه ليفهم ذلك، لأن المطلوب بالسؤال فعل ما يتعقل به السؤال فيجب

أن يكون معلومًا أو في حكم المعلوم، ولأنه لو أجابه بجواب محتمل لا يحسن ما لم يبين، كذلك السؤال.

قال أبو القاسم: ويجوز المسائلة بكل ما يقوي مسألته. وقال شيخنا أبو عبد الله: هذا فاسد، لأنه قد يقع التقوية بما يخرجه عن المسألة، فيكون انتقالًا، وهذا مذموم عند أهل النظر

إذا قال المجيب قلت كذا ولم أقل كذا كما قلت إيت كذا أو لم يقل كذا قياسًا عليه؛ فعند أبي علي وأبي هاشم لا يصح. وقال أبو القاسم: يصح إذا كان فيه شروط أن يكون ما ذكره صوابًا عند السائل، وكان ما قاله قياسًا، والعلة التي قالها المجيب مثل ما قاله السائل.

لنا أن القائل إما أن يكون مخطئًا عنده أو مصيبًا فإن كان مخطئًا فخطؤه ليس بحجة، وإن كان صوابًا فما أوجب كونه صوابًا غير موجود فيما يقوله المجيب.

قال شيخانا: ويجوز أن يدل بدليل مختلف فيه ويثبته بالدليل وينقله إلىٰ أصل لهذا الفرع المسئول عنه، وهو مذهب أبي عبد الله. فقال أبو القاسم: لا يجوز. لنا أنه إذا كان أصل وفرع فله أن يثبت الأصل الذي بثباته ثبت الفرع.

إفساد الشيء يدل علىٰ صحة ضده عند أبي القاسم. وعندنا إن كان الأمر لا يخلو منهما فكذلك، وإذا كان يخلو منهما فلا بدل لأنه يجوز أن يكون الصحيح هو الثالث.

معارضة الدعوة بالدعوىٰ غير صحيحة عندنا. وإنما تصح المعارضة في العلل والأدلة. وقال أبو القاسم: يصح. لنا أن الإلزام كالتابع للزوم الشيء في نفسه، فإذا كان لا يلزمه ان يقول بمذهب لأجل مذهب آخر كذلك لا يصح إلزامه.

قال أبو القاسم: الطرد يجب في الاعتلال ولا يجب في دفع الإلزام. وكان أبو علي يقول. ثم قال: إنه يجب. وهو قول مشايخنا. لنا أن دفع الإلزام تصحيح كالاعتلال فيجب الطرد في الموضعين.

تسليم السائل لأصل المجيب بمنزلة إقراره عند أبي القاسم. وقال أبو عبد الله: ليس كذلك.

لنا أن إقراره بصحته يمنعه من الطعن فيه وتسليم الأصل لا يمنع، ألا ترىٰ أنه قد يسلم تسليم جدل لم يطعن.

قال أبو القاسم: واحذر الكلام في مجلس الخوف. وعند مشايخنا هذا فاسد، لأن الكلام واجب فلا يسقط بما قال، وقد ورد الشرع بتعظيم كلمة الحق عند سلطان جائر.



باب الحدود

قد مضىٰ في ذلك أشياء وسنورد ما لابد منه.

قد بينا أن أول الأسماء وأعمها وأبهمها قولنا: (شَيْء) وذكرنا حده، ثم الشيء ينقسم إلىٰ موجود ومعدوم، فحد الموجود الموجود، قال القاضي مرة وأبو رشيد: إنه لا يحد. وقال سائر المشايخ: يحد. لنا أن من شرط الحد أن يكون أوضح من المحدود، ولا عبارة أوضح من قولنا: (مَوْجُود). وجه القول الثاني أنه عبارة تفيد معنىٰ لا يعلم ضرورة فصح تحديده.

فاختلفوا في حد الموجود؛ فقال أبو عبد الله: هو الكائن الثابت. وهو قول القاضي. وقال مرة أخرىٰ أعني أبا عبد الله: هو ما يكون علىٰ حاله وكان متحيزًا بحيز ولو كان تعلق بغيره يعلق، وهذا مع كونه غامضًا فسمه الموجودات. وقال أبو محمد اللباد: إنه ما اختص بحال معها يصح الحكم الذي لأجله يعرف أنه موجود، وهذا فاسد، لأنه لا حال للموجود بكونه موجودًا مع أنه أشكل من الموجود.

ومن أصحابنا من قال: هو المعلوم الذي لا يصح القدرة عليه لا يمضي وقته، وهذا فاسد، لأنه دخل فيها ما ليس منها، وهو المقدور الذي وجد سببه مع أنه أشكل من الموجود. وقال القاضي في موضع: إنه يختص بصفة لأجلها يصح أن يظهر حكم الخلاف والوفاق. وقال أبو القاسم: هو الذي قد وجده واجده بأن أخبر عنه وعلمه، وهذا فاسد، لأن المعلوم يعلم.

المعدوم يحد عن المشايخ لأنه عبارة تفيد معنىٰ لا يعلم. وذكر أبو القاسم البستي أنه لا يحد. وحد المعدوم أنه ما ليس بكائن ولا ثابت. وقيل: ما هو علىٰ حالة يضاد فيها حالة الوجود عن أبي عبد الله. وقد بينا أن عند المشايخ لا حال

للمعدوم خلاف ما كان يقوله أبو عبد الله، فبطل ما قال.

حد المحدث هو الكائن بعد أن لم يكن. وقيل: هو الذي لوجوده ابتداء عند القاضي. وقيل: هو الموجود بعد العدم. وقيل: الموجود عن عدم. وقيل: المتجدد الوجود وذلك يبطل بالباقي.

حد القديم هو الموجود لم يزل، عن أبي علي وأبي القاسم. وقيل: الموجود لا عن ابتداء، عن القاضي. وقيل: الواجب الوجود، عن أبي هاشم. وقيل: هو الباقي. وهذا يبطل بالأجسام. وكذلك قول بعضهم: إنه القائم بنفسه. وقال بعضهم: ما به قدم. والقدم ليس بمعنىً. وقيل: الموجود بغير حدوث. وهذا يبعد، لأنه جعل نفي الصفة حدًا لصفة أخرىٰ.

حد الباقي هو الموجود الذي لم يتجدد وجوده، عن القاضي وغيره. وقيل: ما يجب وجوده ولا يوصف به غير الله، عن أبي علي. وقيل: الذي استمر وجوده. وقيل ما يوجد وقتين. وقيل: الذي له بقاء. وقيل غير ذلك. والبقاء ليس بمعنىً فلا يصح التحديد به مع إشكاله.

حد الجوهر هو ما يجب غيره عند الوجود، عن القاضي. وقيل: ما يحد ويصح أن يحله الأعراض عند وجوده، عن أبي عبد الله. وقيل هو القابل للمتضادات، عن بعض أهل المنطق. وعن بعضهم هو ما يقوم بنفسه. وهذا يبطل بالقديم سبحانه.

قولنا جسم وخط وسطح يفيد التأليف عند أبي هاشم. وقال القاضي: يفيد ذهاب الجسم في الجهات، لأنه يعلم الجسم جسمًا من لا يعلم التأليف، وقد بينا حد الجسم والعرض.

الجهل: اعتقاد الشيء علىٰ ما ليس به، عن القاضي. وقيل: علىٰ خلاف ما هو به، عن أبي القاسم وأبي هاشم. وقيل: ما يضاد العلم مضاده التروك، عن البستي.

حد الغيرين. قال أبو القاسم: ما يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر إما في الزمان أو المكان. وعندنا كل مذكورين لا يدخل أحدهما تحت الآخر. والكلام ههنا يقع في موضعين:

أحدهما: أن يعرف ما به يقع الفصل بين الذاتين في الذات الواحدة. والثاني: ما يعلم به التغاير، فإذا علم أن أحد الذاتين استبدت بصفة دون الآخر علم أنه غيره، وما ذكرناه صحيح، لأنه يطرد وينعكس. وما ذكره أبو القاسم ينتقض بسوادٍ وحلاوةٍ وجدا في محل، ولأنه قد يعلم الغيرين من لا يعلم ما ذكره.

القائم بنفسه هو ما لا يحتاج إلىٰ محل عندنا. وقال أبو القاسم: ما لا يحتاج في وجوده إلىٰ غيره، وهو الله تعالىٰ فقط. وأهل اللغة يسمون غير القديم قائمًا بنفسه فلا معنىٰ للمشاحة فيه، والمعنىٰ صحيح، والعبارة غير صحيحة.

حد الحد عندنا هو اللفظ الذي يكون أوضح من المحدود ويخص فائدته ومعناه، فيمنع أن يدخل ما ليس منه فيه وأن يخرج ما هو داخل فيه. وقال بعض أهل المنطق: هو كلام وجيز جامع دال علىٰ تمييز الشيء مما سواه. وقال بعضهم: هو كلام مختصر جامع لما يفرقه التفصيل. وهذا فاسد، لأن الحد قد يكون مختصرًا وجيزًا وقد لا يكون، والمقصود بالحد إفهام المخاطب معنىٰ المحدود، وربما يحصل بكلام وجيز، وربما يحتاج إلىٰ كلام مبسوط ليعرف المخاطب.

الصفات علىٰ ضروب؛ منها صفة النفس. واختلفوا في حده؛ فقيل: كل صفة متىٰ علم الموصوف علم عليها موجودًا كان أو معدومًا، عن أبي علي وأبي هاشم. وقال شيخنا أبو عبد الله: هي التي متىٰ صح كون الموصوف عليها وجب كونه عليها. وقال القاضي: هو ما يجري مجرىٰ التخصيص والتخيير

والثاني الصفة التي يقتضيها صفة الذات؛

فالأول؛ ككونه جوهرًا،

والثاني؛ كالخير،

والثالث؛ صفة لا لنفسه ولا لعلة ككونه مدركًا وكصفات النفي التي لا يجوز فيها التعليل،

والرابع؛ صفات العلل ككونه كائنًا وعالـمًا، والذي يحصل بالفاعل وهو الوجود داخل فيما ذكرنا أنه لا لنفسه ولا لعلة.

قال أبو القاسم: الحق هو ما يجب قبوله وأداؤه في الفعل، والباطل ضد ذلك، وعندنا الحق يستعمل من القول والفعل، أما الفعل فيراد به الفعل الحسن إذا وقع من العالم يحسنه، ولذلك لا يقال في فعل البهيمة: حق. وما قاله أبو القاسم فاسد، لأن قوله: (زَيْدٌ ظَلَمَنِي) يجوز أن يكون حقًّا وإن لم يجب قبوله، (وَالنَّوَافِلُ حَقٌّ) ولا يجب أداؤها. فأما الباطل فلا يجوز أن يكون ضدًّا للحق، لأن الباطل قد يكون من جنس الحق والشيء لا يضاده نفسه. وحقيقة الباطل في اللغة هو المعدوم، ثم يستعمل في القبيح إذا وقع مع تمكنه من الاحتراز تشبيهًا بالمعدوم لعدم الانتفاع به، ثم يستعمل في كل فعل لم يقع موقع الصحيح، يقال: (بَيْعٌ بَاطِلٌ) يعني لا يوجب الملك.

قد أثبتنا جملة من المسائل علىٰ حسب ما خطر بالبال، ونبهنا في كل مسألة إلىٰ نكتة لا أنها أصح الأدلة بل هو وإن [كان][1] صحيحًا فالأدلة الصحيحة لمشايخنا كثيرة. وإنما كتبنا ما اتفق في ذلك، وتفصيل ذلك مشروح في كتب المشايخ رحمهم

---

(١) ورد في الهامش.

الله. وظني أنه لا يخلو من خلل، فالمسؤول ممن قرأه ونظر فيه أن يغيره ويصلحه. والله الموفق للصواب، وبه أستعين.

تم الكتاب بحمد الله ومنّه وعونه.

وكان الفراغ من كتابته يوم الأربعاء لإحدىٰ وعشرين ليلة مضت من شهر جمادىٰ الأولىٰ من شهور سبع وخمسين وخمسمائة سنة.

وصلىٰ الله علىٰ رسوله سيدنا محمد النبي وأهله وسلم.



الفهرس

ظل هذا السِّفر الفريد حبيس المكتبات دهرًا طويلًا. وهو يمثل مرآة للسجالات والمناقشات والمجالس الكلامية، سواء مع أهل الملل والنحل على اختلاف أطيافهم وطوائفهم، أو مع الفرق الإسلامية الكلامية. وقد احتوى الكتاب من كل هذه المسائل على نُتَفٍ غالية ونبذٍ نادرة وافية، بعضها على سبيل الاختصار والإيجاز وبعضها على سبيل التطويل والإيضاح.

ولا يكتفي المؤلف بذكر آراء المعتزلة، بل يعرض كذلك لأقوال الفرق الأخرى الإسلامية وغير الإسلامية، من أشاعرة وشيعة وأهل الظاهر والحديث أو السمنية والطبائعية والمنجمين وهكذا. وهذا مهم في بيان نظرة المعتزلة إلى آراء الفرق الأخرى.

وصاحب الكتاب هو القاضي الحاكم أبو سعد المحسن بن محمد بن كرّامة الحاكم الجشمي، ولد بقرية "جُشَم" إحدى أعمال بلدة بَيْهَق سنة 413 هجرية، وتوفي غِيلةً في مكة سنة 494 هـ، كان من المبرزين في علم الكلام، وكيف لا وهو من أنجب تلاميذ القاضي عبد الجبار الأسدآبادي إمام المعتزلة في عصره.

